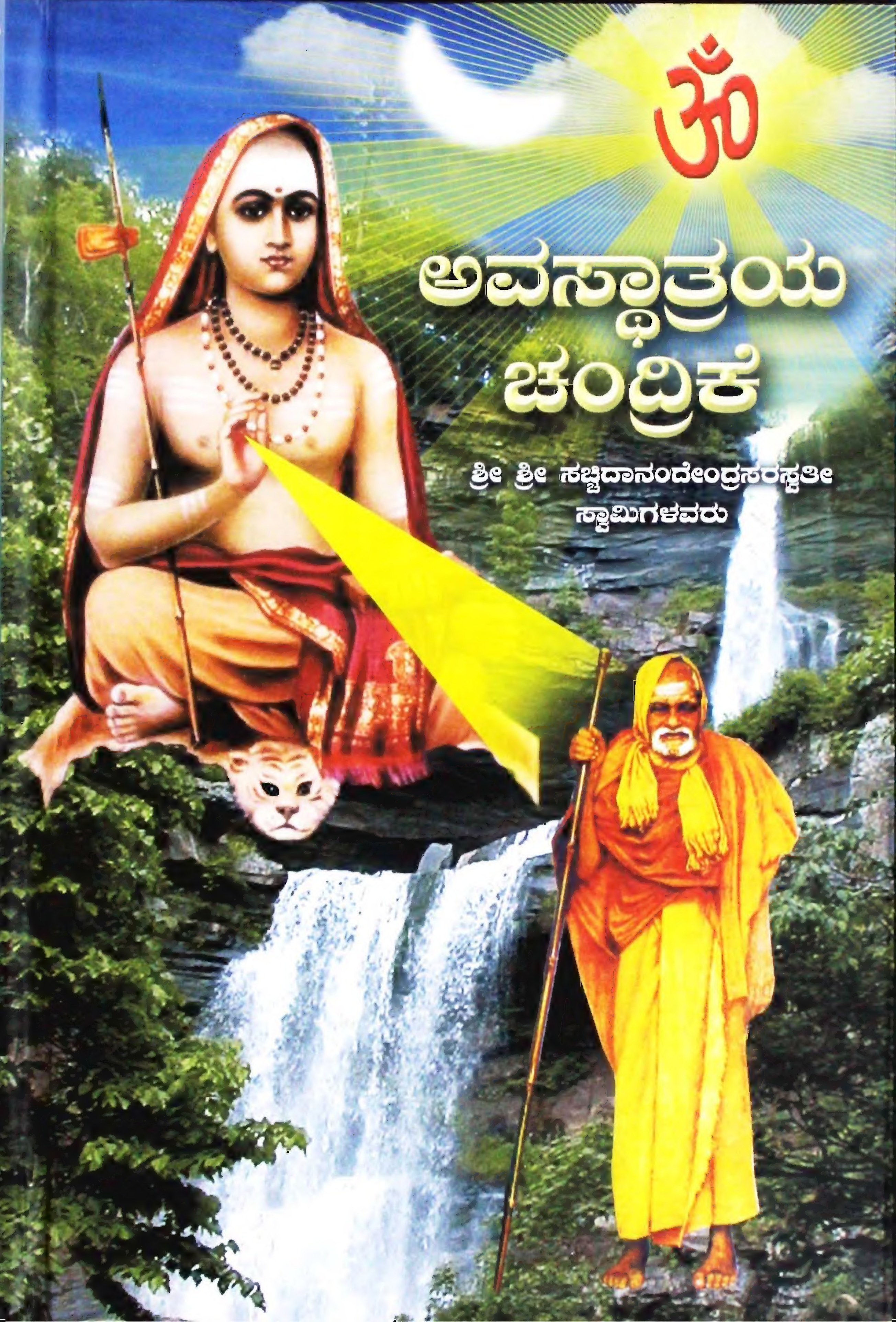
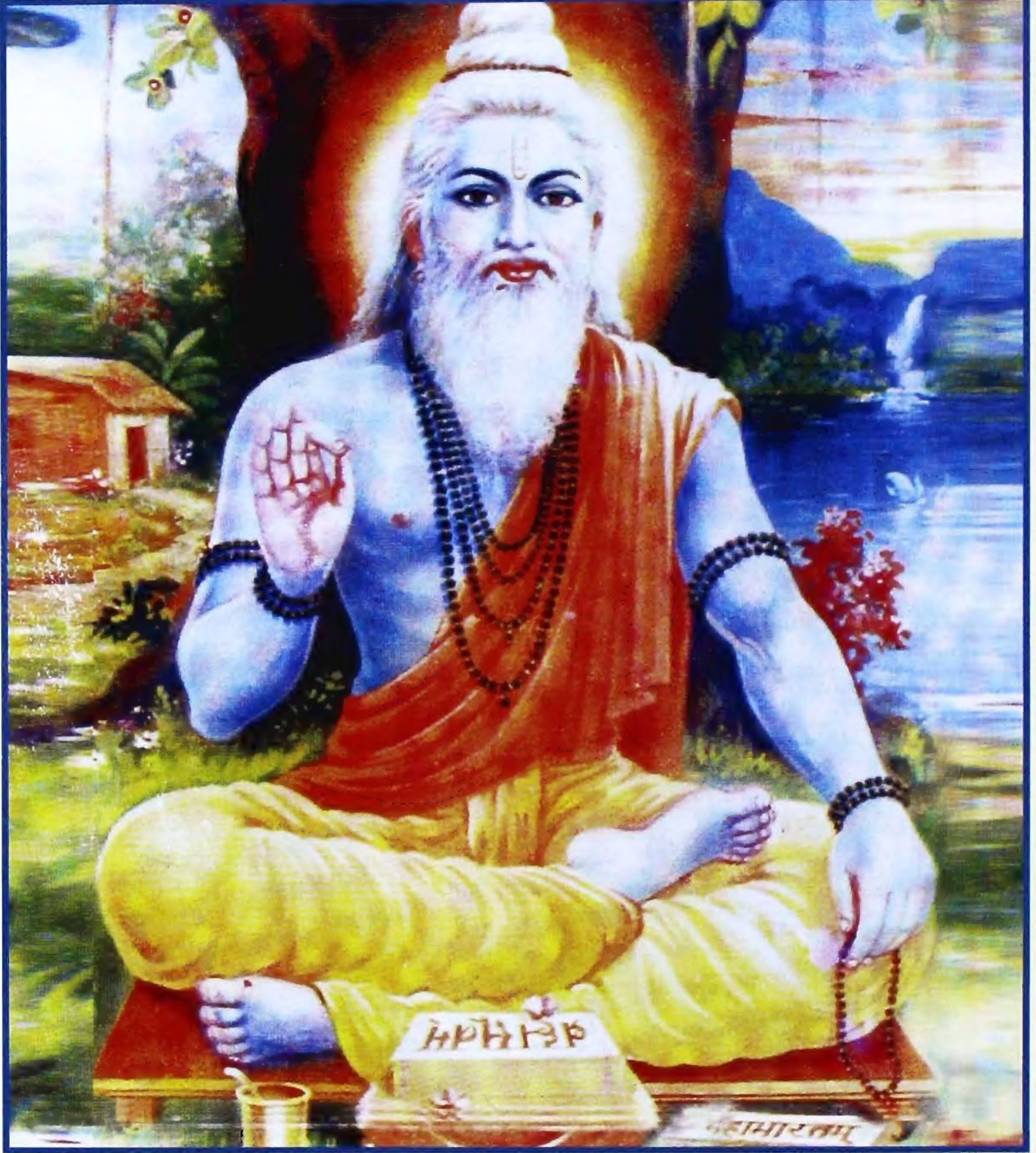

ಓಂ
ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ
ಚಂದ್ರಿಕೆ
ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀ
ಸ್ವಾಮಿಗಳವರು

ವಂದೇಹಂ ಮಂಗಳಾತ್ಮಾನಂ ಭಾಸ್ವಂತಂ ವೇದವಿಗ್ರಹಮ್ ।
ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯಂ ಮುನಿಶ್ರೇಷ್ಠಂ ಜಿಷ್ಣುಂ ಹರಿಹರಪ್ರಭುಮ್ ॥



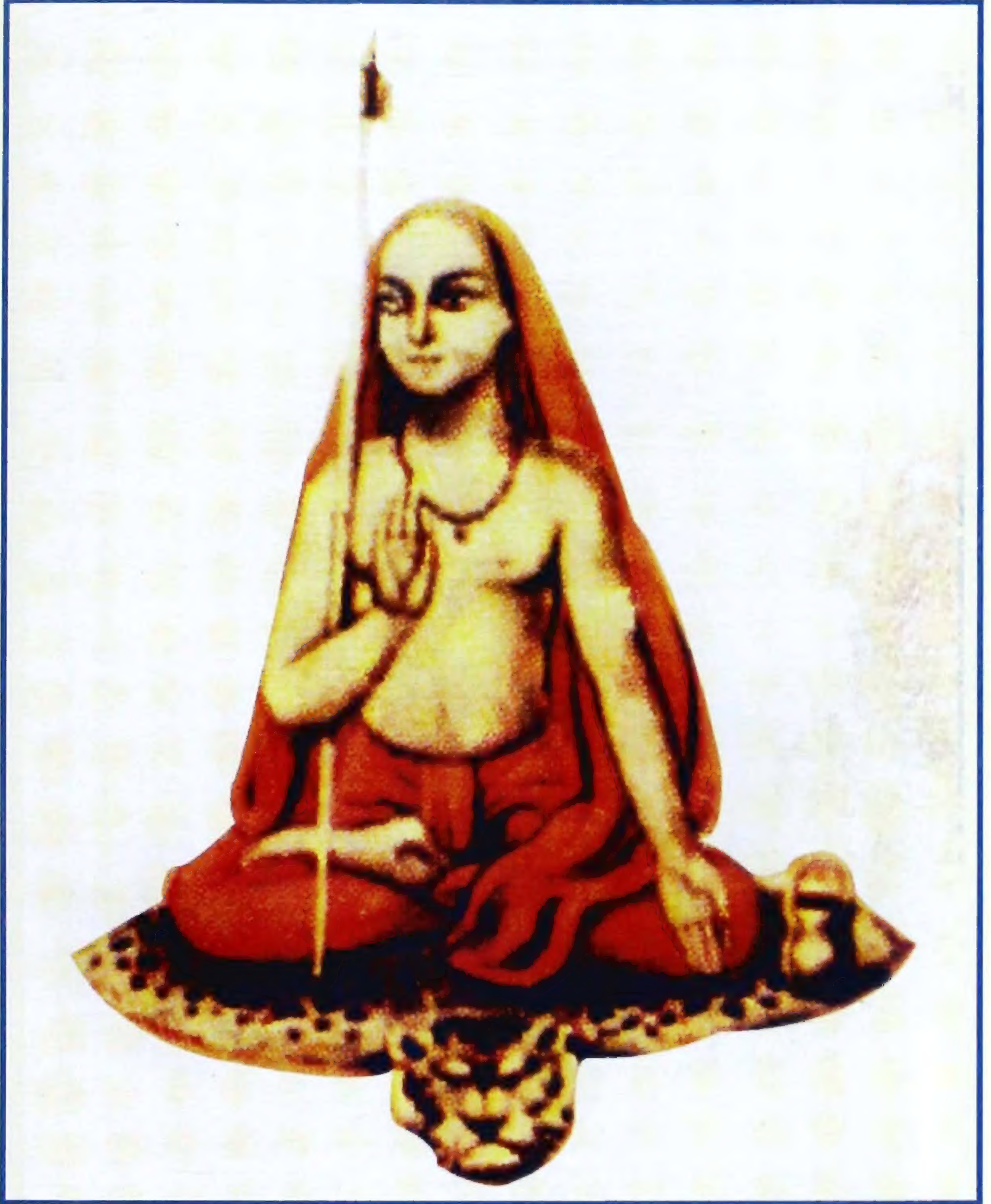
ಶ್ರೀ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯ ಮಹರ್ಷಿಗಳು

ವ್ಯಾಸಂ ವಸಿಷ್ಠನಪ್ತಾರಂ ಶಕ್ತೇಃ ಪೌತ್ರಮಕಲ್ಮಶಮ್ ।
ಪರಾಶರಾತ್ಮಜಂ ವಂದೇ ಶುಕತಾತಂ ತಪೋನಿಧಿಮ್ ॥



ಶ್ರೀ ವೇದವ್ಯಾಸ ಮಹರ್ಷಿಗಳು

ಪ್ರಜ್ಞಾವೈಶಾಖವೇಧಕ್ಷುಭಿತಜಲನಿಧೇರ್ವೇದನಾಮ್ನೋಽನ್ತರಸ್ಥಮ್
ಭೂತಾನ್ಯಾಲೋಕ್ಯ ಮಗ್ನಾನ್ಯವಿರತ ಜನನಗ್ರಾಹಘೋರೇ ಸಮುದ್ರೇ ।
ಕಾರುಣ್ಯಾದುದ್ದಧಾರಾಮೃತಮಿದಮಮರೈರ್ದುರ್ಲಭಂ ಭೂತಹೇತೋಃ
ಯಸ್ತಂ ಪೂಜ್ಯಾಭಿಪೂಜ್ಯಂ ಪರಮಗುರುಮಮುಂ ಪಾದಪಾತೈರ್ನತೋಽಸ್ಮಿ ॥



ಶ್ರೀ ಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರು
ಕ್ರಿ.ಶ. 520–620

ಯತ್ಪ್ರಜ್ಞಾಲೋಕಭಾಸಾ ಪ್ರತಿಹತಮಗಮತ್ ಸ್ವಾನ್ತಮೋಹಾನ್ಧಕಾರೋ
ಮಜ್ಜೋನ್ಮಜ್ಜಚ್ಚ ಘೋರೇಹ್ಯಸಕೃದುಪಜನೋದನ್ವತಿ ತ್ರಾಸನೇ ಮೇ ।
ಯತ್ಪಾದಾವಾಶ್ರಿತಾನಾಂ ಶ್ರುತಿಮವಿನಯಪ್ರಾಪ್ತಿರಗ್ರ್ಯಾ ಹ್ಯಮೋಘಾ
ತತ್ಪಾದೌ ಪಾವನೀಯೌ ಭವಭಯವಿನುದೌ ಸರ್ವಭಾವೈರ್ನಮಸ್ಯೇ ॥



ಶ್ರೀ ಗೋವಿಂದಭಗವತ್ಪಾದರು
ಕ್ರಿ.ಶ. 560–650

ಶ್ರುತಿ ಶಂಕರ ವಾಙ್ಮಾತ್ರಾದಮೃತತ್ವ ಪ್ರದಾಯಕಃ ।
ಸುರೇಶ್ವರೋನುಗೃಹ್ಣಾತು ಜ್ಞಾನಂ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಗಮ್ ॥



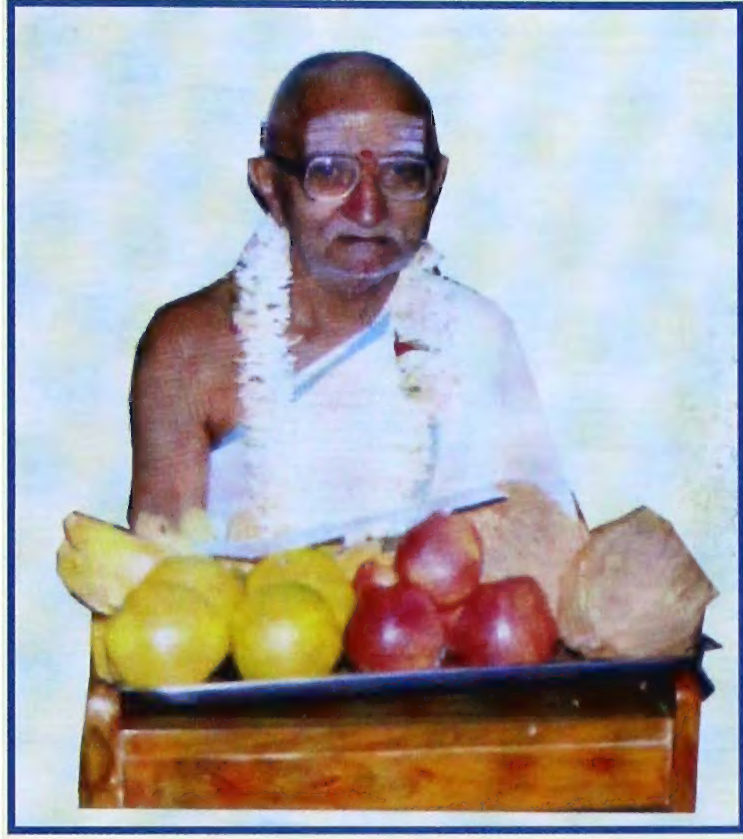
ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು
ಕ್ರಿ.ಶ. 620–700



ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯ



ಅತಿಥಿ ಗೃಹಗಳು



ದಿ॥ ವೇ॥ ಬ್ರ॥ ಶ್ರೀ॥ ಹೆಚ್.ಎಸ್. ಲಕ್ಷ್ಮೀನರಸಿಂಹಮೂರ್ತಿಗಳು



ವೇ॥ ಬ್ರ॥ ಶ್ರೀ॥ ಚಂದ್ರಮೌಳಿಅವಧಾನಿಗಳು



ಗುರುಕುಲದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಪದ್ಧತಿ



ಸಮಾಧಿಮಂದಿರದಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಂದ ವೇದಘೋಷ

ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಗ್ರಂಥಾವಳಿ

ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ಚಂದ್ರಿಕೆ

ಲೇಖಕರು

ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರ ಸರಸ್ವತೀ ಸ್ವಾಮಿಗಳವರು

ಕ್ರಮಾಂಕ 231

ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯ

ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ – 573 211

ದೂರವಾಣಿ : 08175–273820

2009

ಮೊದಲನೆಯ ಮುದ್ರಣ : 2007 ಪ್ರತಿಗಳು 1000
ಎರಡನೆಯ ಮುದ್ರಣ : 2009 ಪ್ರತಿಗಳು 1000

ಪುಟಗಳು : 12 + 304

ಬೆಲೆ : ರೂ. 120/-

ಅಕ್ಷರ ಜೋಡಣೆ ಮತ್ತು ಮುದ್ರಣಕಾರರು :
ಆದಿತ್ಯ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್
ನಂ. 1, ಶ್ರೀ ರಾಮಾಂಜನೇಯ ರಸ್ತೆ,
ಹನುಮಂತನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು-560019
ದೂರವಾಣಿ : 26606776 ಫ್ಯಾಕ್ಸ್ : 26606566
ಇ-ಮೇಲ್ : prakash@adityaprints.com

ಪ್ರಕಾಶಕರ ಮುನ್ನುಡಿ

ವಾಚಕ ಮಹಾಶಯರೇ, ಪರಮಪೂಜ್ಯ **ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರ ಸರಸ್ವತೀಮಹಾಸ್ವಾಮಿ**ಗಳವರು ''ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರಕಾಶ'' ಎಂಬ ಮಾಸಪತ್ರಿಕೆಯ ಸಂಪುಟ 3 ರಿಂದ 8 ರವರೆಗೆ ''ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ'' ವಿಚಾರವನ್ನು ಕುರಿತು ದಿವ್ಯವಾದ 57 ಸಂಪಾದಕೀಯ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದೊಂದು ರೀತಿ ಧಾರಾವಾಹಿ ರೂಪವಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದ ವಿಶಿಷ್ಟಪೂರ್ಣವಾದ ಲೇಖನಗಳು. ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯ ಮೂಲ ಆಧಾರಿತವಾದ, ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಪರಿಪೂರ್ಣಾನುಭವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ಬಂದಿರುವ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲೂ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಗಳವರು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ವಿಚಾರವನ್ನೇ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಹಾಗೆ **''ಪರಮಾರ್ಥ ಚಿಂತಾಮಣಿ''** ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವು ಕಾರ್ಯಾಲಯದಿಂದ ಪ್ರಕಟನೆ ಗೊಂಡಿದೆಯಾದರೂ ಎಷ್ಟೋ ಹೊಸ ವಿಚಾರಗಳು ಈ **''ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ಚಂದ್ರಿಕೆ''** ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಮುದ್ರಿತವಾದ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಮೊದಮೊದಲು ನಾವು ಅನೇಕ ಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರಗಳು ಪರಮಾರ್ಥ ಚಿಂತಾಮಣಿಯಲ್ಲೇ ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಮತ್ತೆ ಈ ಗ್ರಂಥದ ಮುದ್ರಣದ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲವೆಂದುಕೊಂಡಿದ್ದೆವು. ಆದರೆ ಅನೇಕ ಮಹಾಶಯರು ಈ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಹೊಸ ವಿಚಾರಗಳೂ ಹಾಗೂ ಉಪನಿಷತ್, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಾಧಾರಿತವಾಗಿ (ಪ್ರಮಾಣ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ) ವಿಚಾರವಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಬಹೂಪಯೋಗಿಯಾಗಿರುವ ಗ್ರಂಥ ವಿದೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಇದರ ಕಡೆಗೆ ನಮ್ಮಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತೆರೆ ಯಿಸಿದರು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಗ್ರಂಥದ ಮುದ್ರಣಕ್ಕೆ ತಗಲುವ ವೆಚ್ಚದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತರು ಮತ್ತು ಸ್ನೇಹಿತರ ಆಸಕ್ತಿ ಅಭಿಮಾನಿಗಳಿಂದ ಅರ್ಧಾಧಿಕ್ಯದ ಭಾರವನ್ನು ಸಹ ಅವರೇ ವಹಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ತುಂಬಾ ಉಪಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕಿಂತ, **ಪರಮಾರ್ಥ ಚಿಂತಾಮಣಿ**ಯ ವಿಚಾರದ ಶೈಲಿಯು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಕ್ಲಿಷ್ಟಕರವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. **ಪರಮಾರ್ಥ ಚಿಂತಾಮಣಿ**ಯಲ್ಲಿ ಇಂದಿನ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಕರ್ತರ ವಿಚಾರಗಳೂ ಇವೆ. ಆದರೆ ಈ **ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ಚಂದ್ರಿಕೆ**ಯ ಗ್ರಂಥ ಶೈಲಿಯು ಸರಳವೂ ಸುಲಭವೂ ಆಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಘಟ್ಟದ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯೂ ತುಂಬಾ ಯುಕ್ತತಮವಾಗಿದೆ. ಈ ತರಹ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯು ಪರಮಾರ್ಥ ಚಿಂತಾಮಣಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ **''ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ಚಂದ್ರಿಕೆ''** ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ನಾವೇ ಆಲೋಚಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇ ಹೊರತು ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಗಳವರು ಆ ಮಾಸಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಸೂಚಿಸಿಲ್ಲ.

ಹಾಗೆಯೇ ಈ **ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ಚಂದ್ರಿಕೆ** ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ''ನಾಂತಃಪ್ರಜ್ಞಂ ನ ಬಹಿಃಪ್ರಜ್ಞಂ'' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿರುವ ಮಂತ್ರದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಶೇಷಣಕ್ಕೂ ಬಲು ಸುಂದರವಾದ ಅನುಭವ ಪೂರ್ಣವಾದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅನೇಕ ಶ್ರೀ ಗೌಡಪಾದಕಾರಿಕೆಗಳಿಗೂ ಛಾಂದೋಗ್ಯ, ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದ ಮಂತ್ರಗಳಿಗೂ ಭಾಷ್ಯಯುಕ್ತ್ಯನುಭವಾಧಾರಿತವಾಗಿ ಬಲು ಸುಂದರವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿರುವ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳೂ ಯುಕ್ತಿಗಳೂ ಸಹ ತುಂಬಾ ಸರಳವಾಗಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅನೇಕಾಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಗಳವರ ಬೇರೆಬೇರೆ ಗ್ರಂಥಗಳಂತೆ ಇದಕ್ಕೂ ಸಹ ಇದರದ್ದೇ ಆದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ಥಾನವಿರುತ್ತದೆ. ವಾಚಕರಾದವರು ಇದೆಲ್ಲವನ್ನು ತಾವೇ ಒಮ್ಮೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಓದಿದ ನಂತರ ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ವಿಶೇಷತೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಮುಮುಕ್ಷುಗಳು ಇದನ್ನು ಓದಿ ಇದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮನನ ಮಾಡಿ ಇದರ ಸಂಪೂರ್ಣ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಪಡೆದು ಕೃತಾರ್ಥರಾಗಬೇಕೆಂದು ವಿನಂತಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಈ ಗ್ರಂಥ ಪ್ರಕಟನೆಗೆ ಸಹಾಯಮಾಡಿದ ದಾನಿಗಳ ಹೆಸರನ್ನು ಕೃತಜ್ಞತಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬಹುಸುಂದರವಾಗಿ ಅಕ್ಷರ ಜೋಡಣೆ – ಉತ್ತಮವಾದ ರಕ್ಷಾಕವಚದ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಮುದ್ರಣ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ ಆದಿತ್ಯ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್‌ನ ಸಿಬ್ಬಂದಿ ವರ್ಗದವರಿಗೂ ಕೃತಜ್ಞತಾಪೂರ್ವಕವಾದ ವಂದನೆಗಳನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಶೀಘ್ರವಾಗಿ ಹೊರತರಲು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಆಸಕ್ತಿವಹಿಸಿ ಸಹಕರಿಸಿದವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಕಾರ್ಯಾಲಯದ ಪರವಾಗಿ ಅಭಿನಂದನೆಗಳು.

ಈ ನಮ್ಮ ಅಲ್ಪ ಸೇವೆಯನ್ನು ವಾಚಕರು ಪ್ರೇಮಾದರಗಳಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಮುಂದೆಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ಗ್ರಂಥ ಪ್ರಕಟನೆಗೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿ, ಶ್ರೀಶ್ರೀಗಳವರ ಎಲ್ಲಾ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಸುಲಭ ಬೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಿಗೆ ದೊರಕುವಂತೆ ಆಗಲೆಂದು ಆಶಿಸುತ್ತೇವೆ.

ವ್ಯಯ ಸಂವತ್ಸರ
ಫಾಲ್ಗುಣ ಶುದ್ಧ ಪ್ರತಿಪತ್, ಭಾನುವಾರ
18-2-2007

ಇಂತಿ – ಸಜ್ಜನ ವಿಧೇಯ
ಮ.ಸು. ಚಂದ್ರಮೌಳಿ ಅವಧಾನಿ

ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ

''ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯ''ದ ಸಂಸ್ಥಾಪಕರಾದ **ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಸಚ್ಚಿದಾನಂದದೇಂದ್ರ ಸರಸ್ವತೀ ಸ್ವಾಮಿಗಳು** ಅಭಿನವ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೆಂದೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ತಮ್ಮ ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವನ್ನು ದೃಢೀಕರಿಸುವುದಲ್ಲದೇ ಶ್ರೀ ಗೌಡಪಾದರು ಮತ್ತು ಶ್ರೀ ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರನ್ನು ಪ್ರಚ್ಛನ್ನ ಬೌದ್ಧರೆಂದು ಕರೆದಿರುವುದನ್ನೂ ಪ್ರಮಾಣ ವಚನಗಳಿಂದ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲದೇ ನೂರಾರು ವೇದಾಂತ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿ ಕನ್ನಡ ಜನತೆಗೆ ಶ್ರೀ ಸ್ವಾಮಿಗಳು ಮಹೋಪಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಿ ದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ವಿಶ್ವ ವಿದ್ಯಾಲಯ ಅಥವಾ ಸರ್ಕಾರ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಮಹಾ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಶ್ರೀ ಸ್ವಾಮಿಗಳು ಏಕಾಂಗಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಜನತೆಯು ಅವರಿಗೆ ಚಿರಋಣಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ರಾಷ್ಟ್ರದ ಇತರ ಯಾವ ಭಾಷೆಯಲ್ಲೂ ಇಷ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆಯ ವೇದಾಂತ ಗ್ರಂಥಗಳು ಹೊರಬಂದಿರು ವುದು ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ.

ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಸ್ವಾಮಿಗಳ ಪ್ರಕೃತ **''ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ಚಂದ್ರಿಕೆ''** ಎಂಬ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವ ಭಾಗ್ಯ ನನ್ನ ಪಾಲಿನದಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ನನ್ನ ಭಕ್ತಿ ಶ್ರದ್ಧಾ ಪೂರ್ವಕ ನಮಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಸ್ವಾಮಿಗಳಿಗೆ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಈ ಮೂಲಕ ಅರ್ಪಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ಪರೀಕ್ಷಾ ವಿಧಾನವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತತ್ತ್ವ ನಿರೂಪಣಾ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸಾಧಾರಣವಾದುದು. ಸಕಲ ಮನುಷ್ಯರಿಗೂ ಜಾಗ್ರತ್, ಸ್ವಪ್ನ ಮತ್ತು ಸುಷುಪ್ತಿಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಅನುಭವವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲೂ ಬೆಳಗುತ್ತಾ ತುರೀಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತಾನೇತಾನಾಗಿ ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಕಾಶವಾಗಿ ಬೆಳಗುವ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ರಾಜಮಾರ್ಗವಾಗಿದೆ. ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ಎದ್ದು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವಂತೆ ಶ್ರೀ ಶಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದರು **''ಯತ್ ಸ್ವಪ್ನಜಾಗರಸುಷುಪ್ತಮವೈತಿ ನಿತ್ಯಂ ತದ್ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಕಲಮಹಂ ನ ಚ ಭೂತಸಂಘಃ''** ಎಂದು ಪ್ರಾತಃಸ್ಮರಣ ಸ್ತೋತ್ರದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ.

''ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ಚಂದ್ರಿಕೆ'' ಗ್ರಂಥವು ಚಂದ್ರಿಕೆಯಂತೆ ಅಂದರೆ ಬೆಳದಿಂಗಳಿ ನಂತೆ ಈ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಯಥಾರ್ಥ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿ ಆತ್ಮನ ನಿಜ ವಾದ ಸ್ವರೂಪವು ಬೆಳಗುವ ತುರೀಯ ಸ್ಥಿತಿಯ ಕಡೆಗೆ ನಿರ್ದೇಶ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

"ಮಾಂಡೂಕ್ಯಮೇಕಮೇವಾಲಂ ಮುಮುಕ್ಷೂಣಾಂ ವಿಮುಕ್ತಯೇ" ಎಂಬ ನುಡಿಯು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಇದು ಹನ್ನೆರಡು ಮಂತ್ರಗಳ ಒಂದು ಪುಟ್ಟ ಉಪನಿಷತ್ತು. ಆದರೆ ಇದರ ಕೀರ್ತಿ ವಾಮನನಿಂದ ತ್ರಿವಿಕ್ರಮನಾಗಿ ಬೆಳೆದಿರುವಂತೆ ಇದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲೂ ಪ್ರಾಣಶಕ್ತಿಯೊಡನೆ ಪ್ರಣವ ಜಪ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಾಣಶಕ್ತಿಯು ಪ್ರಣವರೂಪವಾಗಿ ಪ್ರವಹಿಸುವುದು ಅಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಧೋಮುಖವಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲಿ ಊರ್ಧ್ವಮುಖವಾಗಿ ಪ್ರವಹಿಸಿ ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಕಾಶವಾದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಏರಲು ಸಾಧನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತು **"ಜ್ಞಾನಿನಾಮೂರ್ಧ್ವಗೋ ಭೂಯಾದಜ್ಞಾನಿನಾಂ ತ್ವಧೋಮುಖಃ । ಏವಂ ವೈ ಪ್ರಣವಸ್ತಿಷ್ಠೇತ್ ಯಸ್ತಂ ವೇದ ಸ ವೇದವಿತ್ ॥"** ಎಂದು ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಪರಾಪರಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಓಂಕಾರವು ಉತ್ತಮ ಸಾಧನವೆಂಬ ವಿಷಯವು ಮಾಂಡೂಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿದೆ.

"ಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಉಪಪತ್ತಿಗಳಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಅದ್ವಯಾತ್ಮದರ್ಶನವೇ ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನ". ಅದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾದುದು ಎಲ್ಲವೂ ಮಿಥ್ಯಾದರ್ಶನ. "ಓಂಕಾರವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಿರುವ ಅದ್ವೈತ ದರ್ಶನವೇ ಸಿದ್ಧವಾದುದು. ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಬಾಹ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯ ವೈತಥ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ **"ಏತದುತ್ತಮಂ ಸತ್ಯಮ್"** (3–48) ಎಂದು ಅದ್ವೈತ ಪ್ರಕರಣ ಮತ್ತು ಅಲಾತಶಾಂತಿ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಶ್ರೀ ಗೌಡಪಾದರ ವಾಣಿಯು ತ್ರಿಕಾಲ ಸತ್ಯವಾದುದು. ಗೌಡಪಾದಕಾರಿಕೆಗಳ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಕರಣಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಶ್ರೀ ಶಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದರ ಮಾತು ಹೀಗಿದೆ – **"ವೇದಾಂತಾರ್ಥಸಾರಸಂಗ್ರಹಭೂತಮಿದಂ ಪ್ರಕರಣ ಚತುಷ್ಟಯಮ್".**

"ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ಚಂದ್ರಿಕೆ" ಯಲ್ಲಿ ಐವತ್ತೇಳು ಪ್ರಕರಣಗಳಿವೆ. ಆತ್ಮಲಾಭದ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದು ಶಾಸ್ತ್ರ–ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆಧುನಿಕ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಹಾಗೂ ಭೌತವಾದಿಗಳ ಪರಿಮಿತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು ವಿಜ್ಞಾನವಾದ ಮತ್ತು ಶೂನ್ಯವಾದಗಳ ನ್ಯೂನತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದ್ವೈತ ದರ್ಶನದ ಯಥಾರ್ಥತೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುವುದು ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಸ್ವಾಮಿಗಳು ಮಾಡಿರುವ ಮಹೋಪಕಾರ. ಎಲ್ಲ ದಾರ್ಶನಿಕರಿಗೂ ಈ ಮಾತುಗಳು ಮನನೀಯವಾಗಿವೆ.

"ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ವಿಚಾರ" ಎಂಬ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ವಿಚಾರ ಸರಣಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಆತ್ಮನ ಪರಮಾರ್ಥ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್, ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್, ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಕಠೋಪನಿಷತ್, ಪ್ರಶ್ನೋಪನಿಷತ್, ಐತರೇಯೋಪನಿಷತ್‌ಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯವನ್ನೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜಾಗ್ರತ್, ಸ್ವಪ್ನ, ಸುಷುಪ್ತಿಗಳು ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಅವಸ್ಥೆಗಳು; ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚವಾದ ಸದ್ರೂಪಬ್ರಹ್ಮವೇ ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಆತ್ಮನು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ವಿಚಾರಪರರಲ್ಲಿ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು, ಆಧುನಿಕ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಹಾಗೂ ಇತರ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಈ ದಿಶೆಯಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡತೊಡಗಿದ್ದಾರೆ. ಇವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಸಂಶೋಧನೆಯ ಸನ್ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತೆರೆದುಕೊಡುತ್ತದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರ, ಯುಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಅನುಭವಗಳು ಈ ವಿಚಾರದ ಒರೆಗಲ್ಲು. ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಉತ್ತಮವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಂಗ್ಲ ಭಾಷೆಗೆ ಅನುವಾದ ಮಾಡಿ ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿರುವ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಸ್ವಾಮಿಗಳು ತ್ರಿಕಾಲವಂದ್ಯರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಕಾಶಕರಿಂದ ಈ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಗುರುಸೇವೆ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರಸೇವೆಗಳು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ನೆರವೇರಿದೆ. ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಸ್ವಾಮಿಗಳಿಗೆ ನಮಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತೇನೆ. ಪ್ರಕಾಶರಿಗೆ ಹೃತ್ಪೂರ್ವಕವಾದ ಅಭಿನಂದನೆಗಳು.

ಶೇಷಾಚಲ ಶರ್ಮಾ
(ವಿದ್ವಾನ್, ವಾಚಸ್ಪತಿ,
ರಾಷ್ಟ್ರಪತಿ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಪುರಸ್ಕೃತ)

ದಿನಾಂಕ : 25-1-2007
ಬೆಂಗಳೂರು

ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ಚಂದ್ರಿಕೆ

ಪ್ರಕಟನೆಗೆ ಉದಾರವಾಗಿ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದ ದಾನಿಗಳ ವಿವರ

ಕ್ರ.ಸಂ.	ಹೆಸರು	ಊರು	ರೂ.
1.	ಶ್ರೀ ಟಿ.ಆರ್. ಚಂದ್ರಶೇಖರ್	ಬೆಂಗಳೂರು	5000/=
2.	ಶ್ರೀ ಶಾರದಾ ವಿದ್ಯಾ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನ (ಡಾ|| ಕೆ.ಎಸ್. ರಾಜಾರಾವ್)	ಬೆಂಗಳೂರು	5000/=
3.	ಶ್ರೀ ಪಿ.ಹೆಚ್. ರಾಮಚಂದ್ರ	,,	4000/=
4.	ಶ್ರೀ ಆರ್.ಬಿ. ಜಗದೀಶ್	,,	3005/=
5.	ಶ್ರೀ ಎ.ವಿ. ಲಕ್ಷ್ಮೀಪತಿ''	,,	3001/=
6.	ಅಂತರಂಗ ಭಕ್ತರು	,,	3000/=
7.	ಶ್ರೀಮತಿ ಪಾರಿಜಾತಾ – ಟಿ.ಎನ್. ಪ್ರಕಾಶ್	,,	2005/=
8.	ಶ್ರೀ ಎಮ್. ಬಾಬು	,,	2000/=
9.	ಶ್ರೀ ಎಸ್. ಮಂಜುನಾಥ್	,,	2000/=
10.	ಶ್ರೀ ಬಿ.ಎನ್. ಸತ್ಯನಾರಾಯಣ	,,	2000/=
11.	ಶ್ರೀ ಜಿ. ರಾಮಮೂರ್ತಿ	,,	1001/=
12.	ಶ್ರೀ ಜಿ. ಚಿನ್ನಪ್ಪರೆಡ್ಡಿ	,,	1001/=
13.	ಶ್ರೀಮತಿ ಲಕ್ಷ್ಮೀ ಮಂಜುನಾಥರೆಡ್ಡಿ	,,	1001/=
14.	ಶ್ರೀ ಎಮ್. ವಿ. ರಾಮಚಂದ್ರ	,,	1000/=
15.	ಶ್ರೀಮತಿ ಶ್ರೀಲಕ್ಷ್ಮೀ ಮತ್ತು ಶ್ರೀ ಟಿ. ರಾಮಗೋಪಾಲ್	,,	1000/=
16.	ಶ್ರೀ ಅಂತರಂಗ ಭಕ್ತರು	,,	1000/=
17.	ಶ್ರೀಮತಿ ಗಾಯಿತ್ರಿ	,,	1000/=

ಕ್ರ.ಸಂ.	ಹೆಸರು	ಊರು	ರೂ.
18.	ಶ್ರೀ ಟಿ.ಆರ್. ರಾಮಗೋಪಾಲ್	ಬೆಂಗಳೂರು	1000/=
19.	ಶ್ರೀ ಎಸ್. ರುದ್ರಯ್ಯ	,,	1000/=
20.	ಶ್ರೀಮತಿ ಓ.ಆರ್. ಲಲಿತಮ್ಮ	ಮದನಪಲ್ಲಿ	501/=
21.	ಶ್ರೀಮತಿ ಕಮಲಮ್ಮ (ಹೆಚ್.ಆರ್. ಶೇಷಗಿರಿರಾಯರ ಕುಟುಂಬದವರಿಂದ)	ಹೊ.ನ. ಪುರ	501/=
22.	ಶ್ರೀ ಹೆಚ್.ಎಮ್. ಶಿವಲಿಂಗಪ್ಪ	ಬೆಂಗಳೂರು	500/=
23.	ಶ್ರೀಮತಿ ಲತಾ ವೈ. ರಾವ್	ಮೈಸೂರು	500/=
24.	ಶ್ರೀ ವೈ.ವಿ. ನಾರ್ಾಯಣರಾವ್	ಬೆಂಗಳೂರು	500/=
25.	ಶ್ರೀ ಪಿ.ಕೆ. ರಾಮಕೃಷ್ಣಯ್ಯ	,,	500/=
26.	ಅಂತರಂಗ ಭಕ್ತರು	,,	500/=
27.	ಅಂತರಂಗ ಭಕ್ತರು	,,	500/=
28.	ಶ್ರೀ ಪಿ.ಕೆ. ಕೃಷ್ಣರಾವ್	,,	500/=
29.	ಶ್ರೀ ಎಮ್.ಜಿ. ಮಹೇಶರಾವ್	,,	500/=
30.	ಶ್ರೀ ಎನ್. ವಿಜಯಶಂಕರ್	,,	300/=
31..	ಶ್ರೀ ರಮೇಶ್‌ಬಾಬು	ಮೈಸೂರು	250/=

ಕಾರ್ಯಾಲಯದ ಪರವಾಗಿ ಕೃತಜ್ಞತಾ ಪೂರ್ವಕವಾದ ವಂದನೆಗಳು

ವಿಷಯಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆ

ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ಚಂದ್ರಿಕೆ

1. ಆತ್ಮಲಾಭ

ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ವಿದ್ಯೆಗೆಲ್ಲ ಮೂಲವೆನಿಸಿರುವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಉಪದೇಶಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದೇನೆಂದರೆ: ''ಆತ್ಮನನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಅವನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು; ಆಗ ನಮ್ಮ ಸಕಲ ಮನೋರಥಗಳೂ ಈಡೇರುವವು.'' ಆತ್ಮನೆಂದರೆ ನಮ್ಮಗಳ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವು; ಅದನ್ನು ಮರೆತು ಬೇರೆ ಯಾವದೋ ಒಂದು ರೂಪವೇ ನಮ್ಮದೆಂದು ಅರಿತುಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ನಮಗೆ ಸಂಸಾರದ ಬಗೆಬಗೆಯ ದುಃಖಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವವು. ಆದಕಾರಣ ನಾವು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ **ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥ**ವೆಂಬುದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಬೋಧನೆಯ ಸಾರವು.

ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವೇ ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುವೆವೆಂದರೇನರ್ಥ? ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನು ತನಗೆ ಸೇರಿದ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದುಂಟು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವರಿವರನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಿ ಹುಡುಕುವದೂ ಉಂಟು. ಹಾಗೆ ಹೋದ ಪದಾರ್ಥವು ಸಿಕ್ಕುವದು ಅಥವಾ ಸಿಕ್ಕದೆ ಇರುವದು ಅವನು ಹುಡುಕುವದರಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ವನ್ನೂ ಪದಾರ್ಥವು ಹೇಗೆ ಯಾವಾಗ ಎಲ್ಲಿ ಹೋಯಿತೆಂಬದನ್ನೂ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವದು. ಆದರೆ, ತನ್ನನ್ನೇ ತಾನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುವನೆಂಬುದೂ, ತನ್ನನ್ನೇ ತಾನು ಹುಡುಕುವ ದೆಂಬುದೂ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದ ಮಾತುಗಳು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈಗಿನ ಕಾಲದಷ್ಟು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೂ ವ್ಯವಹಾರಜ್ಞಾನವೂ ಇಲ್ಲದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಾರೋ ಕಾಡುಜನರು ಈ ಆತ್ಮಾನ್ವೇಷಣೆಯ ವಿಚಾರವನ್ನು ಜನರ ತಲೆಗೆ ಹಾಕಿರಬೇಕು. ನವನಾಗರಿಕತೆಯು ದಿನದಿನಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿರುವ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿರುವ ನಮಗೆ ಆತ್ಮವಿಚಾರವೆಂಬುದು ಶೋಭಿಸುವುದಿಲ್ಲ – ಎಂದು ಕೆಲವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡಬಹುದು.

ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಮುಳುಗಿದ್ದ ಪ್ರಾಚೀನಋಷಿಗಳ ಕಾಲಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಈಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಎಷ್ಟೋ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಗಳಿರುವವೆಂಬುದರಲ್ಲೇನೂ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಈಗಿನಂತೆ ಆಗ ಮೋಟಾರು, ರೈಲು, ಹೊಗೆಯಜಹಜು, ಆಕಾಶ ವಿಮಾನ – ಮುಂತಾದ ಅತಿವೇಗದಿಂದ ಓಡಾಡುವ ಯಾನಗಳು ಇದ್ದಂತೆ ತೋರಲಿಲ್ಲ. ಅತಿದೂರದೇಶದಲ್ಲಿರು ವವರೂ ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಬಲುಬೇಗನೆ ಕೊಡಬಹುದಾದ ಟೆಲಿಫೋನ್, ತಂತಿಯ ಅಥವಾ ತಂತಿಯಿಲ್ಲದ ಟೆಲಿಗ್ರಾಫ್, ಲಕ್ಷಗಟ್ಟಲೆಯ ವರ್ತಮಾನ ಪತ್ರಗಳೂ

ಗ್ರಂಥಗಳೂ ಹೊರಡುವದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲಿಸುವ ಮುದ್ರಾಯಂತ್ರಗಳು – ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಸಾರಣೆಯ ಸಾಧನೆಗಳು ಈಗಿನ ಹಾಗೆ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದ್ದವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಜನರ ದೇಹಾರೋಗ್ಯಕ್ಕೂ ಸುಖಜೀವನಕ್ಕೂ ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಬೇಕಾಗುವ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಕಣ್ಣು ಮುಚ್ಚಿ ಬಿಡುವದರೊಳಗೆ ನಿರ್ಮಿಸಬಲ್ಲ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಯಂತ್ರಗಳು ಈಗ ಇರುವ ಹಾಗೆ ಆಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರಲೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನಬಹುದು. ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲಾ ಜನಾಂಗಗಳನ್ನೂ ತಾಡಹಾಕುವ ಸಂಬಂಧಕ ನಿಯಮಗಳೂ ವಾಣಿಜ್ಯದ ಸೌಕರ್ಯಗಳೂ ಈಗಿನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆ ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದ್ದದ್ದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಸಂಘ ಶಕ್ತಿಯ ಬಲದಿಂದ ಜನರು ಮಹಾಕಾರ್ಯಗಳನ್ನೂ ಹಿಂದಿನವರಿಗಿಂತಲೂ ಬಹು ವೇಗವಾಗಿ ಅವರಿಗಿಂತಲೂ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೆರವೇರಿಸಬಲ್ಲ ಈಗಿನವರನ್ನೂ ಹಿಂದಿನವರನ್ನೂ ಹೋಲಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬರುವ ಹಾಗೆಯೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಮಹರ್ಷಿಗಳು, ಐಹಿಕ ಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅರಿಯದ ಕಾರಣ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲದ ಆತ್ಮವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸು ಹಾಕಿದ್ದರೆಂದಾಗಲಿ, ನವನಾಗರಿಕತೆಯವರಾದ ನಮಗೆ ಈಗ ಅವರ ವಿಚಾರಗಳು ಯಾವ ಕೆಲಸಕ್ಕೂ ಬರುವ ಹಾಗಿಲ್ಲವೆಂದಾಗಲಿ ನಾವು ಹೆಮ್ಮೆ ಪಡುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇನೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಋಷಿಗಳು ಕಾಡುಮೇಡು ಗಳಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಗೆಡ್ಡೆಗೆಣಸುಗಳನ್ನು ತಿಂದು ಜೀವಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ ಅವರು ಇದ್ದ ಆಶ್ರಮಗಳಿಗೇ ರಾಜಾಧಿರಾಜರೂ ಅತಿ ವಿನಯದಿಂದ ಬಂದು ಅವರ ಸದುಪದೇಶಗಳ ಲಾಭವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಮಹಾತ್ಮರು ಲೋಕದಲ್ಲಿರುವ ಸಮಸ್ತ ಜೀವರೂ ಸುಖದಿಂದ ಜೀವಿಸಲೆಂದು ಇಹಪರಸುಖಗಳಿಗೆ ಸಾಧನವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಗನಿಯಾಗಿರುವ ನಾನಾಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಜನರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಸುಖ ವಾಗುವ ಮಾರ್ಗವು ಯಾವುದಾದರೂ ಉಂಟೆ? ಎಂಬುದನ್ನೇ ಯೋಚಿಸುತ್ತಾ, ಇಹ ಲೋಕದ ಸಕಲಸೌಖ್ಯಗಳನ್ನೂ ತೊರೆದು, **"ಅನಂತವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಈ ಚೇತನಾ ಚೇತನ ರೂಪವಾಗಿರುವ ಪ್ರಪಂಚದ ರಹಸ್ಯವೇನು? ಇದು ಎಲ್ಲಿಂದ ಹೇಗೆ ಬಂದಿತು? ಇದಕ್ಕೂ ನಮಗೂ ಸಂಬಂಧವೇನು? ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವ ವೊಂದುಂಟೆ? ಇದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯುವದು ಹೇಗೆ?"** ಎಂಬ ವಿಚಾರರೂಪವಾದ ಮಹಾತಪಸ್ಸಿಗೇ ಇವರು ತಮ್ಮ ಬಾಳುವೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ಧಾರೆಯೆರೆದಿದ್ದರು. ಈ ಮಹನೀಯರ ಉಪದೇಶವು ಯಾವುದೊಂದು ಕಾಲವನ್ನು ಅಥವಾ ಯಾವುದೊಂದು ದೇಶವನ್ನು ಮುಖ್ಯ ವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೊರಟದ್ದಲ್ಲ. ಈ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಾಣಿಗೂ ಅವಶ್ಯಕವಾದದ್ದು.

ನವನಾಗರಿಕತೆಯ ಈ ನಮ್ಮ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದವರು ಎಂದಿಗೂ ಕಾಣದೆ ಇದ್ದ ಸಂಚಾರ ಸಾಧನಗಳೂ ವಾಣಿಜ್ಯ ಸಾಧನಗಳೂ ಸುಖಸಾಧನಗಳೂ ಅತಿ ವೇಗದಿಂದ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವುದು ನಿಜ : ಆದರೆ ಈ ಯಾವ ಸಾಧನಗಳೂ ಆತ್ಮ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಸಾಧನಗಳು ಹೆಚ್ಚಿದಷ್ಟೂ ದುಡ್ಡುಳ್ಳವರು ಇವುಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಬಡವರನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಾಲಡಿಯ ಜೀತಕ್ಕೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ, ಅಧಿಕಾರವು ಕೈಯ್ಯಲ್ಲಿರುವವರು ತಮ್ಮ ಕೈಯ್ಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕ ನಿರಪರಾಧಿಗಳನ್ನು ಗೋಳುಗುಟ್ಟಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಅನುಕೂಲವಾಗಿರುವುದಲ್ಲದೆ, ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಭೂಷಣವೆಂದೆನಿಸಿರುವ ಶಾಂತಿ, ದಾಂತಿ, ಸತ್ಯ, ದಯೆ, ಪ್ರೇಮ – ಮುಂತಾದ ಸದ್ಗುಣಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೇನೂ ಹೆಚ್ಚು ಅವಕಾಶವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದೊಂದು ಘಂಟೆಗೂ ಸಾವಿರಗಟ್ಟಲೆಯ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಒತ್ತಿ ಕೆಡಹುವ ಅದ್ಭುತ ಮುದ್ರಾಯಂತ್ರಗಳು ಹುಟ್ಟಿರುವ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೋಟ್ಯಾನುಕೋಟಿ ರೂಪಾಯಿಗಳ ವೆಚ್ಚದಿಂದ ಸಕಲ ವಿದ್ಯಾ ನಿಲಯಗಳನ್ನು ಹರಡುತ್ತಿರುವ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಋಷಿಗಳು ಮಾಡಿರುವ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ತೂಕಮಾಡಿ ಒರೆಗೆ ಹಚ್ಚಿ, ಅವಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಬಲಪಡಿಸಿ ಭದ್ರವಾಗಿ ನೆಲೆಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿರುವುದಾಗಿಯೂ ಶಾಂತಿದಾಯಕವಾದದ್ದಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದನ್ನೂ ನಾವು ಇನ್ನೂ ಹೊರಕ್ಕೆ ತಂದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಹಾಗಿರಲಿ, ಹಗಲು ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮಟಮಟ ಮಧ್ಯಾಹ್ನ ದಲ್ಲಿಯೇ ದಾರಿತಪ್ಪಿ ಕಾಡನ್ನು ಹೊಕ್ಕು ಕಂಡ ಕಡೆಗೆ ಹರಿಯುತ್ತಿರುವ ಮೂಢರ ಹಾಗೆ, ಹಿಂದಿನವರು ನಮಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಎಚ್ಚರಿಕೆಗಳನ್ನೂ ಲೆಕ್ಕಿಸದೆ, ಸಿಕ್ಕ ಸಿಕ್ಕ ಕಡೆಗೆ ನುಗ್ಗು ತ್ತಿರುವೆವು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ನಾವು ಆತ್ಮನನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ತಾನೇ ಒಪ್ಪುವ ಮಾತಾದೀತು?

ಆತ್ಮನನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವದೆಂಬುದು – ಎಂದರೆ ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವೇ ಕಳೆದು ಕೊಳ್ಳುವದೆಂಬುದು–ಮಿಕ್ಕ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಅಲ್ಲ. ಮಿಕ್ಕ ಪದಾರ್ಥ ಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಳೆದುಕೊಂಡರೆ ಅವು ನಮ್ಮನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುವವು; ಆತ್ಮನು ಹಾಗಲ್ಲ, ತಾನು ಇದ್ದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದು ನಮಗೆ ಕಾಣದಂತೆ ಆಗಿರುವನು. ಕೊರಳಲ್ಲಿರುವ ಹಾರವನ್ನು ಮರೆತು ಅದು ಎಲ್ಲಿಯೋ ಹೋಗಿರುವದೆಂದು ಹುಡುಕುತ್ತಿರುವಾಗ, ಅದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹೋಗಿದ್ದರೆ ನಮಗೆ ಏನೇನು ದುಃಖವಾಗುತ್ತಿತ್ತೋ ಅದೆಲ್ಲ ಆಗುವದಲ್ಲವೆ? ಅದರಂತೆ ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ಮರೆತು, ಬೇರೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪವು ನಮ್ಮದೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವಾಗ ನಮಗೆ ಆತ್ಮನು ಎಷ್ಟೋ ದೂರವಾಗಿ ಬಿಡುವನು; ಅವನನ್ನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಕಳೆದುಕೊಂಡದ್ದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ದುಃಖವೇ ನಮಗೆ ಆಗಿರುವುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿರುವೆವು.

"ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನನ್ನು ನಾವು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರಬಹುದು; ಆದರೆ ನಮಗೆ ಆತ್ಮನು ಹೋಗಿರುವುದರಿಂದ ಆಗಿರುವ ನಷ್ಟವೇ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತೋಚಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಇನ್ನು ಆ ಯೋಚನೆ ಏತಕ್ಕೆ? ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಹೊಟ್ಟೆಬಟ್ಟೆಗಳ ಯೋಚನೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ; ಈ ಆತ್ಮನನ್ನು ಎಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಹೊರಡುವುದು? ನಮಗೆ ಅಂದಿನ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ವಿರಾಮವಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಇದನ್ನೂ ಒಂದು ಗಂಟು ಹಾಕಿಕೊಂಡರೆ ಏನು ಗತಿ?" ಎಂದು ಜನರು ಗೊಣಗುಟ್ಟುವರು. ನಿಜ, ಇದೇ ಅವರ ಪಾಡಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಹೊಟ್ಟೆಗೆ ಅನ್ನವಿಲ್ಲ, ಬಟ್ಟೆಯಿಲ್ಲ, ಹಣವನ್ನು ದುಡಿಯಬೇಕು, ಪೇಟೆಗೆ ಹೋಗಿ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಮಾಡಿ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ತರಬೇಕು, ಮನೆಯಾಗಬೇಕು, ಹೊಲವಾಗ ಬೇಕು, ದನಕರುಗಳಾಗಬೇಕು, ಹಣವಾಗಬೇಕು, ಹೆಂಡಿರಾಗಬೇಕು, ಮಕ್ಕಳಾಗಬೇಕು; ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸಂಪಾದಿಸಿ ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದೆಲ್ಲ ಏನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಕೆಲಸವೆ? ಇಷ್ಟೂ ಆಗಿ, ಪಾಪ! ಈ ಆತ್ಮನನ್ನು ಹುಡುಕುವುದಕ್ಕೆ ಅವರಿಗೆ ಬಿಡುವೆಲ್ಲಿ? ಊಟಕ್ಕೆ ಕಾಲವುಂಟು, ಆಟಕ್ಕೆ ಕಾಲವುಂಟು, ನಿದ್ರೆಗೆ ಕಾಲವುಂಟು, ಜಗಳಕ್ಕೆ ಕಾಲವುಂಟು, ತಮಗೆ ಬೇಕಾಗುವ ಎಷ್ಟೋ ಚಟಗಳನ್ನು ತೀರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾಲವುಂಟು; ಆದರೆ ಪಾಪ! ಆತ್ಮನನ್ನು ಹುಡುಕು ವುದಕ್ಕೆ ಕಾಲವೆಲ್ಲಿ? ಕೋರ್ಟಿಗೆ ಹೊತ್ತಾಯಿತು, ಕಚೇರಿಗೆ ಹೊತ್ತಾಯಿತು, ಸ್ಕೂಲಿಗೆ ಹೊತ್ತಾಯಿತು, ಅಂಗಡಿಗೆ ಹೊತ್ತಾಯಿತು, ಸಭೆಗೆ ಹೊತ್ತಾಯಿತು, ಟಪ್ಪಾಲಿಗೆ ಹೊತ್ತಾಯಿತು, ರೈಲಿಗೆ ಹೊತ್ತಾಯಿತು, ಊಟಕ್ಕೆ ಹೊತ್ತಾಯಿತು, ಆಟಕ್ಕೆ ಹೊತ್ತಾಯಿತು – ಎಂದು ಜನರು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಒಂದೊಂದು ಹೊತ್ತನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಂಡು ಆಯಾ ಹೊತ್ತು ಮೀರಿತೆಂಬ ಪರದಾಟದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿ ಒದ್ದಾಡುವರು. ಆದರೆ, ಪಾಪ! ಆತ್ಮನನ್ನು ಚಿಂತಿಸಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಅವರಿಗೆ ಯಾವ ಹೊತ್ತು ಇದೆ?

ಈಗ ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆಯೇ ಜನರು ಸ್ನಾನ, ಸಂಧ್ಯಾ, ಜಪ, ತಪ, ಮೌನ, ಪೂಜೆ, ಪಾರಾಯಣ, ಪುರಾಣ, ಹರಿಕಥೆ, ಭಜನೆ, ಉಪಾಸನೆ, ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ – ಎಂದು ಆಗಾಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರು ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಮನೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಆ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ದೇವರ ಕೋಣೆಗೂ ಮನೆಯ ಮುಂದೆ ತುಳಸಿಯ ಕಟ್ಟೆಗೂ ಸ್ಥಳವು ಇರುತ್ತಿತ್ತು, ಅವರಿಗೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಆದಾಯಗಳಲ್ಲಿಯೇ ದಾನಧರ್ಮಗಳೂ, ಹಬ್ಬ ಹರಿದಿನಗಳೂ ಆಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಆತ್ಮನನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಕಾಣುವುದಕ್ಕೆ ಹೊರಡುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕುವ ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಮಜಲುಗಳಂತೆ ಇದ್ದ ಇಂಥ ಸಾಧನಗಳೆಲ್ಲ ಈಗ ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತಿವೆ. ಬರಬರುತ್ತಾ ನಮಗೆ ಆತ್ಮನು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ದೂರವಾದನು, ಅನಾತ್ಮವು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಹತ್ತಿರವಾಯಿತು; ಅಥವಾ ಅದು ಹತ್ತಿರವಾಯಿತೆಂಬುದೇನು, ನಾವೇ ಅನಾತ್ಮವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿರುವೆವು.

ಆತ್ಮವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ನಮಗೆ ಅಸಡ್ಡೆಯಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ, ಆತ್ಮನೆಂಬುದು ನಾವೆಲ್ಲರೂ 'ನಾನು' 'ನಾನು' ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದರ ತಿರುಳೆಂತಲೂ ನಮ್ಮದೆಂದು ನಾವು ಕರೆಯುವ ಹೊಲ, ಮನೆ, ಹಣ, ಹೆಂಡಿರು, ಮಕ್ಕಳು–ಮುಂತಾದದ್ದೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ, ನಮ್ಮ ಶರೀರ, ಪ್ರಾಣ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ – ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ನಮಗೆ ಪ್ರಿಯವಾದದ್ದೆಂತಲೂ ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವೂ ನಮ್ಮನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋದರೂ ಇದು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುವುದು ಆಗಲಾರದೆಂತಲೂ ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದಿರುವುದೇ ಕಾರಣವು. ತಾನು ದುಡಿದ ಎರಡು ರೂಪಾಯಿ ಹೋದರೆ ಮನುಷ್ಯನು ಎಷ್ಟೋ ದುಃಖಪಡುವನು; ತಾನು ಕಟ್ಟಿದ್ದ ಮನೆಯು ಹೋದರೆ ಎಷ್ಟೋ ಚಿಂತಿಸುವನು; ತನ್ನ ಹೆಂಡಿರು ಮಕ್ಕಳು ಹೋದರೆ ಎಷ್ಟೋ ಕಣ್ಣೀರಿನ ಕೋಡಿಯನ್ನು ಹರಿಸುವನು; ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ತನ್ನ ತಿರುಳಾದ ಆತ್ಮನನ್ನೆ ಕಳೆದುಕೊಂಡರೆ ಏನೇನೂ ದುಃಖವಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಎಂಥ ಹುಚ್ಚೆನ್ನಬೇಕು? ತನ್ನನ್ನೇ ತಾನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಇಡಿಯ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೇ ಸಂಪಾದಿಸಿಟ್ಟರೆ ತಾನೆ ಏನು ಪ್ರಯೋಜನ? ಯಾವ ಲಾಭವು ತಾನೆ **ಆತ್ಮಲಾಭಕ್ಕೆ** ಸಮಾನವಾದೀತು? ಇದನ್ನು ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಮನಮುಟ್ಟಿ ಯೋಚನೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ.



2. ಆತ್ಮಲಾಭದ ಪ್ರಯೋಜನ

ಆತ್ಮನನ್ನು ಮೈಮುರಿಯ ಹುಡುಕಿ ಅರಿತುಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಆಗುವ ಪ್ರಯೋಜನವಾದರೂ ಏನು? ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿಯದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಈಗ ಆಗಿರುವ ನಷ್ಟವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಮೊದಲು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ಕೇಳಿರಿ:–

ಅಸುರ್ಯಾ ನಾಮ ತೇ ಲೋಕಾ ಅಂಧೇನ ತಮಸಾವೃತಾಃ ।
ತಾಗ್ಂಸ್ತೇ ಪ್ರೇತ್ಯಾಭಿಗಚ್ಛನ್ತಿ ಯೇ ಕೇ ಚಾತ್ಮಹನೋ ಜನಾಃ ॥ **(ಈಶ. 3)**

"ಯಾರು ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳದೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ಮರೆತು ಅನಾತ್ಮ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಮಗ್ನರಾಗಿರುವರೋ ಅವರು ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುವ ಮಹಾಪಾತಕಿಗಳು; ಅವರು ಅಸುರರ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿರುವವರೇ ಹೊರತು ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲ; ಅವರು ಇದ್ದರೂ ಒಂದೆ, ಸತ್ತರೂ ಒಂದೆ; ಕಣ್ಣು ಕಾಣದಂಥ ಕಾರುಗತ್ತಲೆಯು ಕವಿದಿರುವ, ಇಷ್ಟೆಂಬ

ಆಳದ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದ, ಹಾಳುಬಾವಿಯಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದು ಕೆಳಕ್ಕೇ ಸರಿಯುತ್ತಿರುವವರ ಬಾಳಿನಂತೆ ಇರುವುದು ಅವರ ಬಾಳು!'' ಹೀಗೆಂದು ಆತ್ಮನನ್ನರಿತುಕೊಳ್ಳದವರ ಪಾಡನ್ನು ನಮ್ಮ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ; ಇಂಥ ದುಃಸ್ಥಿತಿಗೆ ಜನರು ಇಳಿಯದೆ ಇರಲೆಂದು ಮರುಕದಿಂದ ಆತ್ಮನ ನಿಜಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೂ ಆ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಬೋಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಯಿಂದ ಪಾರಾಗಿ, ಅಸುರಜನ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮೇಲಕ್ಕೇರುವದು **ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದ ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಯೋಜನವು.**

ಇದು ಸರಿ. ಆದರೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಮಗೆ ದೊರೆಯುವ ವಿಧಿರೂಪವಾದ ಪ್ರಯೋಜನವೇನಾದರೂ ಉಂಟೋ? – ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ದೋಷವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವದೊಂದೇ ಪ್ರಯೋಜನವೋ, ಅಥವಾ ಹೊಸದಾಗಿ ಏನಾದರೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಬರುವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಉಂಟೊ?–ಎಂದರೆ – ಮನುಷ್ಯನು ಭೌತಿಕ ವಿದ್ಯೆ ಯನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಬಹುಭಾಗವನ್ನು ತನ್ನ ವಶಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇದು ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಮಾತಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಜನರು ಆ ಭೌತಿಕ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ನಾನು ತಾನೆಂದು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಬಂದು ಕಲಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಆತ್ಮವಿದ್ಯೆಗೆ ಪ್ರಯೋಜನವೇನಾದರೂ ಉಂಟೊ? – ಎಂದರೆ ಉಂಟು. ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ಒದಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸುಖಸಾಧನಗಳು ಕಡೆಯವರೆಗೂ ಸುಖಸಾಧನಗಳೇ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನೋಡಿ, ಜನರಲ್ಲಿ ಅತೃಪ್ತಿಯೂ ಅಸಮಾಧಾನವೂ ತಲೆದೋರಿಕೊಂಡಿರುವುವು; ಇಡಿಯ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೇ ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಕಾಲದವರೆಗೆ ಸಾಕಾಗುವಷ್ಟಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿಯೇ ಭೋಗ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ಏರ್ಪಾಡಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುವುದ ರಿಂದ ಕೂಲಿಯಿಂದ ಜೀವಿಸುವವರಿಗೆ ಕೆಲಸವು ಸಿಕ್ಕದೆ ಹೊಟ್ಟೆಯ ಪಾಡಿನ ಯೋಚನೆ ಹತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವುದು. ಜನರೂ ಜನಾಂಗಗಳೂ ಭೌತಿಕವಿದ್ಯೆಯು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಿ ಓಡುತ್ತೋಡುತ್ತಾ ಇರುವಲ್ಲಿ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗದ ಹಾಗೆ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಅಡ್ಡಗೋಡೆಯು ಅವರ ಮುಂದೆ ನಿಂತುಬಿಟ್ಟಂತೆ ಆಗಿರುವುದು. ಇದನ್ನು ಕಂಡು, ಈ ಅಡಚಣೆಗೆ ಯಾರು ಹೊಣೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯದೆ ಒಬ್ಬರ ಮೇಲೊಬ್ಬರು ತಪ್ಪನ್ನು ಹೊರಿಸುತ್ತಾ ತಮ್ಮ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳ ಫಲವಾದ ಕ್ಷಾಮ, ಡಾಮರ, ಯುದ್ಧ – ಮುಂತಾದ ಅನಾಹುತಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಯಾವಾಗ ಬಂದು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವುದೋ ಎಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಭಯಚಕಿತರಾಗಿ ಕಣ್ಣುಕಣ್ಣು ಬಿಡುತ್ತಿರುವರು. ಇಂಥ ದುರವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕವಿದ್ಯೆಯು ಅವರಿಗೆ ಏನು ಉಪಾಯವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವುದು ಗೊತ್ತೆ? ಅದು ''ನನಗೆ ತಿಳಿಯುವುದು ಇಷ್ಟೇ, ಇನ್ನು ಮೇಲೆ ನಿಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿ ನಿಮ್ಮ ಕೈಯ್ಯಲ್ಲಿರಲಿ !'' – ಎಂದು ನಿರಾಶೆಯ ಮಂತ್ರ ವನ್ನು ಜಪಿಸುತ್ತಿರುವುದು. **ಆತ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ವಿಚಾರವು ಮಾತ್ರ ಹಾಗಲ್ಲ, ಇಂಥ ದುರವಸ್ಥೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜನರಿಗೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ವಿಚಾರದ ಕಡೆಗೆ ಮನಸ್ಸು ಹೋಯಿತೆಂದರೆ ಅವರು**

ಅಸುರತ್ವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮನುಷ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಾರೆಂಬುದು ಹಾಗಿರಲಿ, ಮನುಷ್ಯತ್ವದಿಂದ ದೇವತ್ವಕ್ಕೂ ಏರಿಯಾರು. ದಾನ, ಧರ್ಮ, ದಯೆ, ಪರೋಪಕಾರ - ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಬಾವುಟಗಳನ್ನು ಈಗ ನಾವು ಮೇಲಕ್ಕೆತ್ತಿದರೆ ನಮ್ಮ ತೊಂದರೆಗಳು ಎಷ್ಟೋ ಬೇಗನೆ ಮಾಯವಾದಾವು.

ಆತ್ಮಲಾಭದಿಂದ ಶೋಕಮೋಹಗಳು ತೊಲಗುವವು, ಸಂಶಯಗಳು ಸರಿಯುವವು, ದುಡಿದು ದುಡಿದು ಬೆಂಡಾಗುತ್ತಿರುವವರ ಆಯಾಸವು ಪರಿಹಾರವಾಗುವುದು, ಹೆದರುವವರಿಗೆ ಭಯವೆಲ್ಲ ಬಯಲಾಗುವುದು, ದುಃಖಿತರಾದವರಿಗೆ ದುಃಖವು ದೂರವಾಗುವುದು, ಬಡವರಿಗೆ ಭಾಗ್ಯವು ದೊರಕಿದಂತಾಗುವುದು, ಹೇಡಿಗಳಿಗೆ ಧೈರ್ಯವು ತುಂಬುವುದು, ಸಕಲ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಗೆಲವಾಗುವುದು, ಸಕಲ ಇಷ್ಟಾರ್ಥಗಳೂ ಕೈಗೂಡುವುವು – ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಡಂಗುರವನ್ನು ಹಾಕುತ್ತಿರುವವು. ಇದೇನೂ ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿಯಲ್ಲ. ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಲೋಕಕ್ಕೆ ಅನುಗ್ರಹಿಸಿದ ಮಹರ್ಷಿಗಳ ಚರಿತ್ರೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಸಾಕು, ಕೂಡಲೆ ಇದರ ನಿಜವು ನಮಗೆ ಮನದಟ್ಟಾಗುವುದು. ಅವರು ಮಹಾಜ್ಞಾನಿಗಳು. ರಾಜಾಧಿರಾಜರೂ ಅವರುಗಳನ್ನು ಗೌರವದಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದದ್ದರಿಂದ ಐಶ್ವರ್ಯವಾಗಲಿ, ಅಧಿಕಾರವಾಗಲಿ, ವಿಷಯ ಭೋಗವಾಗಲಿ, ಅವರಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿದ್ದರೆ ಆ ತಮ್ಮ ಅಭಿಲಾಷೆಯನ್ನು ಪೂರ್ತಿಗೊಳಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವದೇನೂ ಅವರಿಗೆ ಕಷ್ಟವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ; ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಅವರು ನಗರವಾಸವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅರಣ್ಯಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ನಿತ್ಯಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯದಿಂದ, ಪರಮಾತ್ಮ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಲವನ್ನು ಕಳೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಕೆಲವರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಆಶ್ರಮಗಳಿಗೆ ಬಂದ ರಾಜರುಗಳಿಗೂ ಅವರ ಪರಿವಾರಕ್ಕೂ ತಕ್ಕ ಭೋಗಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಯೋಗಸಿದ್ಧಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿಸಿ ತೃಪ್ತಿಗೊಳಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ನಮ್ಮ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ; ಆ ಸಿದ್ಧಿಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಅರಿಯದ ನಮಗೆ ಅದೆಲ್ಲ ಕಟ್ಟುಕಥೆಯೆನಿಸಿರುವುದು. ಅದಿರಲಿ, ಲೋಕಕ್ಕೆಲ್ಲ ಪೂಜ್ಯರೆನಿಸಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಪೂರ್ತಿಗೊಳಿಸುವ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಸಾಧನಗಳೂ ಅವರಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೂ ಪರಮವೈರಾಗ್ಯದಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಕಡೆಗಂಡು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಚಿಂತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮಗ್ನರಾಗಿರಬೇಕಾದರೆ ಆತ್ಮಲಾಭಕ್ಕೆ ಅವರು ಎಂಥ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿರಬೇಕಾಯಿತು!

ಜನರಿಗೆ ಆಗುವ ಸಕಲದುಃಖಗಳಿಗೂ ಸರಿಯಾದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದ್ದೇ ಕಾರಣವೆಂದೂ, ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಆತ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡದೆ ಶರೀರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುತ್ತಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಸಕಲ ಅನರ್ಥಗಳೂ ಉಂಟಾಗಿರುವವೆಂದೂ ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯೇ ಪರಮಮಂಗಲ ರೂಪವಾದದ್ದೆಂದೂ

ಪ್ರಾಚೀನರಾದ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಮಹಾತ್ಮರೆಲ್ಲರೂ ಸಾರಿರುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ನಾವು ಈಗ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಆನೆಗೂ ಆಡಿಗೂ ಇರುವಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಇರುವುದು. ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಈಗ ಇರುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಏನು? ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಕುಂದುಕೊರತೆಗಳಿರುವುವು; ಹಸಿವು, ಬಾಯಾರಿಕೆ, ಮುಪ್ಪು, ಮರಣ – ಇವು ನಮ್ಮ ಬೆನ್ನಿಗೆ ಬಿಗಿದುಕೊಂಡಿರುವುವು; ರೋಗ ರುಜಿನಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಬಿಡುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಆಸೆಗಳೂ ಸಂಕಲ್ಪಗಳೂ ಸಾವಿರಾರು ಇರುವವು; ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪೂರ್ತಿಯಾಗದ ಆಸೆಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು; ನಾವು ಒಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಕೆಲವು ಕಾಲ ಹೇಗೋ ಬಾಳಿ ಕೊನೆಗೆ ಒಂದಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಒಂದು ದಿನ ಮಣ್ಣುಪಾಲಾಗುವ ಅಸ್ವತಂತ್ರರು – ಈ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲವೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬೇರೂರಿಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿದೆ? ಆದರೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಗೆ ಕೊಂಡಾಡಿದೆ ನೋಡಿ:–

ಯ ಆತ್ಮಾಽಪಹತಪಾಪ್ಮಾ ವಿಜರೋ ವಿಮೃತ್ಯುರ್ವಿಶೋಕೋ ವಿಜಿಘತ್ಸೋಽಪಿಪಾಸಃ ಸತ್ಯಕಾಮಃ ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪಃ ಸೋಽನ್ವೇಷ್ಟವ್ಯಃ ಸ ವಿಜಿಜ್ಞಾಸಿತವ್ಯಃ
ಸ ಸರ್ವಾಗ್‌ಂಶ್ಚ ಲೋಕಾನಾಪ್ನೋತಿ ಸರ್ವಾಗ್‌ಂಶ್ಚ ಕಾಮಾನ್ ಯಸ್ತಮಾತ್ಮಾನಮನುವಿದ್ಯ ವಿಜಾನಾತೀತಿ ಹ ಪ್ರಜಾಪತಿರುವಾಚ ॥ **(ಛಾಂ. 8-7-1)**

"ಈ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ಮುಪ್ಪಿಲ್ಲ, ಸಾವಿಲ್ಲ, ದುಃಖ ವಿಲ್ಲ, ಹಸಿವಿಲ್ಲ, ಬಾಯಾರಿಕೆಯಿಲ್ಲ; ಅವನು ಪಡೆಯಲಾರದ ಬಯಕೆಯಿಲ್ಲ, ನೆರವೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದ ಯೋಚನೆಯಿಲ್ಲ; ಅವನನ್ನು ಹುಡುಕಬೇಕು, ಅವನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ಆತ್ಮನನ್ನು ಯಾವನು ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಂಡು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅರಿತು ಕೊಳ್ಳುವನೋ ಅವನಿಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಲೋಕಗಳೂ ಸಿಗುವವು. ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳೂ ಪೂರ್ತಿ ಯಾಗುವವು." ನಮ್ಮ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಅರಿತು ಆನಂದಭರಿತರಾಗಿರುವುದೆಂಬುದು ಯಾರಿಗೆ ತಾನೆ ಬೇಡ?

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಕ್ಷೇಪಣೆಯು ತಲೆದೋರುವುದು. ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು ನೀವು ಹೇಳುವಂತೆಯೇ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ, ನಿಮ್ಮ ಆಕಾಶಪುರಾಣವೆಲ್ಲ ಸರಿಯಾದೀತು. ಆದರೆ ನಿಜಸ್ಥಿತಿ ಹೇಗಿದೆ? ನಮಗೆ ಮುಪ್ಪಿಲ್ಲ, ಮರಣವಿಲ್ಲ – ಎಂದು ಕೆಲವರು ಮೂರ್ಖರು ತಿಳಿದು ಕೊಂಡಿರಬಹುದು; ಆದರೆ ವಿಚಾರಶಾಲಿಗಳಾದವರು ಯಾರು ತಾನೆ ಈ ಮಾತನ್ನು ನಿಜ ವಾಗಿ ನಂಬುತ್ತಾರೆ? ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ದಿನದಿನಕ್ಕೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಲೂ, ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಲೂ ರೋಗರುಜಿನಗಳಿಂದ ಸೊರಗುತ್ತಲೂ ಮುದುಕರಾಗುತ್ತಲೂ, ಹಳೆಯ ಮರಗಳು ನೆಲಕ್ಕುರುಳುವಂತೆ, ದೇಹವನ್ನು ಕೆಳಕ್ಕೆ ಹಾಕಿ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತಲೂ ಇರುವುದು ಯಾರಿಗೆ

ತಿಳಿಯದು? ದುರ್ಬಲರು ಬಲಿಷ್ಠರು, ಬಡವರು ಭಾಗ್ಯವಂತರು, ರೈತರು ರಾಜರು, ವಿಷಯಾಸಕ್ತರು ವಿರಕ್ತರು, ದಡ್ಡರು ಜಾಣರು, ಆಸ್ತಿಕರು ನಾಸ್ತಿಕರು, ಶಿಷ್ಯರು ಗುರುಗಳು, ಅಜ್ಞರು ಸರ್ವಜ್ಞರು – ಯಾರೇ ಆಗಲಿ ಕಾಲಪುರುಷನ ವಶರಾಗದವರು ಇದ್ದಾರೇನು? ಮರಣವನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವ ವಿಧವನ್ನು ಹಿಂದೆ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಬೋಧಿಸಿದ ಮತಾಚಾರ್ಯರಲ್ಲಿ ಯಾರೊಬ್ಬನೂ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಮುಪ್ಪು ಮರಣಗಳನ್ನು ಕಾಣದ ಸ್ವರೂಪವು ನಮ್ಮದೆಂದು ಕೊಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವವರನ್ನು ಏನೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕು? ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಅಡಗೂಲಜ್ಜಿಯ ಕಥೆಗಳೇ ಇದ್ದರೆ ಈಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅವು ಬೇಕಿಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಏನು ಪ್ರಮಾಣವೂ ಅಗತ್ಯವಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಮೇಲಿನ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಯು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತೋರುವುದು. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳದೆ ಇಲ್ಲ. ಹುಟ್ಟುವುದು, ಬೆಳೆಯುವುದು, ಸೊರಗುವುದು, ಸಾಯುವುದು – ಇದು ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಸಹಜವೆಂಬುದೂ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿಜವೇ. ಆದರೆ ವೇದಾಂತದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮನು ಯಾವ ವಿಕಾರವೂ ಇಲ್ಲದೆ, ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಒಂದೇ ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಇರುವನೆಂಬುದನ್ನು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಮನಗಾಣಬಹುದು. ಆ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಜನನ ಮರಣಗಳು ಕೇವಲ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾತ್ರವೆಂದೂ ಈ ತೋರಿಕೆಯ ಜನನಮರಣಗಳು ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಸೋಕುವ ಹಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುವುದು. **ಶಾಸ್ತ್ರವು ನಮಗೆ ದೊರಕಿಸುವ ಈ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಪರಮಾರ್ಥ ದೃಷ್ಟಿಯೆಂದು ಹೆಸರು.** ಪರಮಾರ್ಥ ದೃಷ್ಟಿ ಎಂದರೇನು? ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮದ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಎಂಬುದನ್ನು ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವೆವು. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಆತ್ಮಲಾಭವೂ ಈ ಆತ್ಮನನ್ನು ಪಡೆದ ಮೇಲೆ ಆಗುವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಸತ್ತ ಮೇಲೆ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವದೆಂಬುದಲ್ಲ; **ಇಲ್ಲಿಯೇ, ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ, ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದದ್ದು. ಇದು ಬರಿಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಬಲದ ಮೇಲೆ ಗುರುವಿನ ಉಪದೇಶವೆಂಬ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಸುಮ್ಮನೆ ನಂಬತಕ್ಕ ವಿಷಯವೂ ಅಲ್ಲ; ಯುಕ್ತಿಗೂ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಹೊಂದಿಸಿ ವಿಚಾರಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವವರೆಲ್ಲರೂ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ವಚನ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನೂ ನಂಬದೆಯೇ ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಮನಗಾಣಬಹುದಾಗಿರುವ ತತ್ತ್ವವು.** ಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಪರೀಕ್ಷಣ ನಿರೀಕ್ಷಣಗಳಿಂದ ನೋಡಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವುದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದ ವಿಚಾರದಿಂದ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವದು.



3. ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕವರು ಯಾರು?

ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ವಿದ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಆತ್ಮ ವಿಷಯಕವಾದ ತಿಳಿವು; ಆತ್ಮನೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವು. ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದ ಯಾರುಯಾರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಆತ್ಮನನ್ನು – ಎಂದರೆ ತಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ತವಕವಿರುವುದೋ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಗಳೆಂದು ತಾನೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ, ಯಾರುಯಾರಿಗೆ ಆತ್ಮವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಇಚ್ಛೆಯಿರುವುದೋ, ಯಾರುಯಾರಿಗೆ ವಿಚಾರಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಯೋಗ್ಯತೆಯೂ ಇರುವುದೋ, ಅವರೆಲ್ಲ ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕವರೆ. ವಿಚಾರ ವಿಷಯದ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಇದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದಾದರೂ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ ವಿಶೇಷಯೋಗ್ಯತೆಯೇನೆಂಬುದನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರುತ್ತೇವೆ.

ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿಚಾರವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವುದು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಶ್ರುತಿಯಾದದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಗೆ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲದ ಸ್ತ್ರೀಯರೂ ಶೂದ್ರರೂ ವಿದೇಶೀಯರೂ ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕವರಲ್ಲವೆಂದು ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವುದು. ಈ ಭಾವನೆಯು ಸರಿಯಾದದ್ದೆಂದು ನಮಗೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನೆಂದರೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು; ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಾವು ವಿಚಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ತಮತಮಗೆ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಅರ್ಥವೇನೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ವರ್ಣಾಶ್ರಮಧರ್ಮಗಳು ಸರಿಯಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವರವರ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅವರವರು ನಡೆಯಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುವುದರಿಂದಲೇ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಏಳಿಗೆಯುಂಟಾಗುವುದೆಂದೂ ಒಬ್ಬರ ಧರ್ಮವನ್ನು ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಅನುಸರಿಸುವುದರಿಂದ ಯಾವುದೊಂದು ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ಯಾರೂ ಹೊಣೆಯಲ್ಲದೆ, ಸಮಾಜದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ತಪ್ಪುವದೆಂದೂ ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜರು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆಗ ವೇದವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡುವುದು, ಇತರರಿಗೆ ಮತಧರ್ಮಗಳ ಅನುಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿ ಸಹಾಯಮಾಡುವುದು – ಈ ಕೆಲಸಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇ ಗೊತ್ತುಗಾರರಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದರು. ಉಳಿದವರು ಈ ವೇದಾಧ್ಯಯನದ ಫಲವಾದ ಕರ್ಮಗಳ ಅನುಷ್ಠಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಇದ್ದರು. ಅಂತೂ ವೇದೋಕ್ತವಾದ ಧರ್ಮದ ಆಚರಣೆಗೆ ಎಲ್ಲರೂ ಭಾಗಿಗಳಾಗಿದ್ದದ್ದರಿಂದ ಆಗ ಯಾರಿಗೂ ಯಾವ ಕೊರತೆಯೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಈಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು – ಇಬ್ಬರೂ ವೇದೋಕ್ತವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಸಮವಾಗಿಯೇ ಉದಾಸೀನರಾಗುತ್ತಾ ಬರುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಕಾಲದೋಷದಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಪೂರ್ವಕಾಲದಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ ಈಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ ಯೋಗ್ಯತೆಯುಳ್ಳ ಯಾರಿಗೂ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವಿರುವು

ದಿಲ್ಲವೆಂದು ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಹೇಳಿದರೂ ಅದು ಯುಕ್ತಿಗೆ ಒಪ್ಪುವ ಹಾಗೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಜಾತಿಕುಲಗೋತ್ರಗಳು ಯಾವುವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ಗಂಡಸೂ ಅಲ್ಲ, ಹೆಂಗಸೂ ಅಲ್ಲ. ಆತ್ಮನ ವರ್ಣವು ಕಪ್ಪಲ್ಲ, ಬಿಳುಪೂ ಅಲ್ಲ. ಆ ಆತ್ಮನು ಐಶ್ವರ್ಯವಂತರಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ ಬಡವರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಯಾಗಿಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಿಂದುಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮ, ಮುಸಲ್ಮಾನರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಆತ್ಮ, ಕ್ರಿಸ್ತಿಯನರಲ್ಲಿ ಬೇರೊಬ್ಬ ಆತ್ಮ – ಹೀಗೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮವಿಚಾರ ಮಾಡುವಾತನು ಇಂಥ ಜಾತಿಯವನಾಗಿರಬೇಕು, ಇಂಥ ಕುಲದವನಾಗಿರಬೇಕು, ಇಂಥ ಬಣ್ಣದವನಾಗಿರಬೇಕು, ಇಂಥ ಮತದವನಾಗಿರಬೇಕು, ಇಂತಿಷ್ಟು ಐಶ್ವರ್ಯವುಳ್ಳವ ನಾಗಿರಬೇಕು – ಎಂಬ ಯಾವುದೊಂದು ಕಟ್ಟನ್ನೂ ಏರ್ಪಡಿಸುವುದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಜಾತಿಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಬೆಲೆಯೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ. ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಬೆಲೆ ಅವಕ್ಕೆ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಆತ್ಮವಿಚಾರಕ್ಕೂ ಸಹಾಯಕ ಸಾಮಗ್ರಿಯಾಗಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ಓದಿ ವೇದಾಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡಿ ವೇದೋಕ್ತಕರ್ಮವನ್ನು ಆಚರಿಸುವಂಥ ಮನೆತನದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವನಿಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಈ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿಚಾರವು ಮಿಕ್ಕವರಿಗಿಂತಲೂ ಬೇಗನೆ ಹತ್ತುವ ಸಂಭವವೇ ಇದೆ. ಆದರೂ ಜಾತ್ಯಾದಿಗಳೆಂಬ ಸಾಧನಗಳಿದ್ದರೇ ಆತ್ಮವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕವರಾಗುವರೆಂದೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವರು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಅನರ್ಹರೇ ಎಂದೂ ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಹಾಗಾದರೆ ಯಾವ ವಿಶೇಷಸಾಧನಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವವರು ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ವರಾಗಿರುವರು? ಯಾವ ಸಾಧನಗಳಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈ ವಿಚಾರವು ಫಲಕಾರಿಯಾಗುವದಿಲ್ಲ? – ಎಂದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು **'ಸಾಧನಚತುಷ್ಟಯ'**ಗಳುಳ್ಳವರೇ ವೇದಾಂತ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕವರೆಂದು ಉತ್ತರಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಆತ್ಮವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಬರಬೇಕಾದರೆ ನಾಲ್ಕು ಸಾಧನಗಳು ವಿಚಾರಕನಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕು. ನಿತ್ಯವು ಯಾವುದು, ಅನಿತ್ಯವು ಯಾವುದು? – ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿಯುವ **ವಿವೇಕವಿರಬೇಕು;** ವಿಷಯಭೋಗಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಮನಸ್ಸು ಹಾಕದಂಥ **ವಿರಾಗವಿರಬೇಕು;** ಮನಸ್ಸನ್ನೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನೂ ತನ್ನ ವಶದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ **ಶಮಾದಿಗಳಿರಬೇಕು;** ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗಬೇಕೆಬ ಇಚ್ಛೆ – ಎಂಬ **ಮುಮುಕ್ಷುತೆ** ಇರಬೇಕು. ಈ ಸಾಧನಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಇವುಗಳು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಉಂಟಾಗಲೇ ಅರದೆಂಬುದನ್ನೂ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತೇವೆ.

ಈಗ ಈ ನಾಲ್ಕು ಸಾಧನಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಸಾಕಾಗಿದೆ. ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಮಾಡುವವರು ಮಾಡುವ ತಪ್ಪುಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಯ ಕಾರಣಗಳಿರುವುವು. ಯಾವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಆದರವಿಲ್ಲವೋ ಅದರ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಏನು ತಪ್ಪಾದರೂ ನಾವು ಲೆಕ್ಕಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆದರವಿಲ್ಲದೆ ಇರುವುದು ತಪ್ಪುಗಳಿಗೆ ಮೊದಲನೆಯ ಕಾರಣ. ಈ ಕಾರಣವು ಪರಿಹಾರವಾಗುವುದಕ್ಕಾಗಿ 'ಮುಮುಕ್ಷುತೆ'ಯೆಂಬ ಸಾಧನವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬೇಕೋ ಬೇಡವೋ ಎನ್ನುವ ಹಾಗೆ ಉದಾಸೀನತೆಯಿರುವವರಿಗೆ ತತ್ತ್ವವು ಎಂದಿಗೂ ತಿಳಿಯ ಲಾರದು. ವಿಚಾರದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆದರವಿದ್ದರೂ ನಮಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವ ವಿಷಯ ಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅಭಿಮಾನವು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಬಲವಾದ ಅಡ್ಡಿಯಾಗುವುದು. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿರುವುದೋ, ಯಾವುದು ನಮ್ಮವರಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವುದೋ ಅವೆರಡರ ಮೇಲೆ ನಮಗೆ ತುಂಬ ಅಭಿಮಾನವಿರುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಇಷ್ಟವಾಗಿರುವುದೋ ಅದೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪುವುದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು; ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಅನಿಷ್ಟವೋ ಅದು ಸತ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲು ನಾವು ಹಿಂಜರಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲದೆ ನಮಗೆ ಯಾವುದಾದರೂ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ನಮ್ಮವರಿಗೆ ಬೇಕೆಂಬುದರ ಮೇಲೆ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ನಾವೂ ಒಪ್ಪಿಬಿಡುವ ಸಂಭವವು ಬಹಳವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವ ಮತದ ಕುಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿರುವೆವೋ, ಆ ಮತವೇ ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ನಂಬುವುದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಹೆಂಡಿರುಮಕ್ಕಳು ಮಾಡಿದ್ದೆಲ್ಲ ಸರಿಯೆಂದು ನಮಗೆ ತೋರುವುದಕ್ಕೂ ಈ ಬಗೆಯ ಅಭಿಮಾನವೇ ಕಾರಣವು. ಈ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಅಭಿಮಾನವು ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಡದೆ ಇರಬೇಕಾದರೆ ವಿರಕ್ತಿಯೂ ಶಮಾದಿಗಳೂ ಬೇಕಾಗುವುವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಆತ್ಮವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವಾದ ಸಾಧನಗಳೆಂದು ಎಣಿಸಿರುತ್ತದೆ. ನಿತ್ಯವೆಂದರೇನು, ಅನಿತ್ಯವೆಂದರೇನು – ಎಂಬ ವಿವೇಕವೇ ಇಲ್ಲದವನು, ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥವಾದ ನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಹಂಬಲಿಕೆಯುಳ್ಳವನಾಗಲಾರನು. ಈಗ ತೋರಿ ಇನ್ನೊಂದು ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಹಾರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಒಂದೇ ರೂಪವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿಯದವನಿಗೆ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವುದೆಂಬ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಬಿದ್ದೀತೆ? ಎಂದಿಗೂ ಬೀಳಲಾರದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವಿವೇಕವೂ ಬೇಕು.

ಹೀಗೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ವಿವೇಕ, ವೈರಾಗ್ಯ, ಶಮಾದಿಗಳು, ಮುಮುಕ್ಷುತೆ – ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಸಾಧನಗಳೂ ಪಕ್ವವಾಗಿರುವವರು ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಅವರಿಗೆ ತತ್ತ್ವವು ಅಂಗೈನೆಲ್ಲಿಯಂತೆ ಗೋಚರವಾಗುವುದು. ಈ ಸಾಧನಗಳು ಅಷ್ಟು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿಲ್ಲದೆ ವಿಚಾರಮಾಡುವವರಿಗೆ ಏನೂ ಪ್ರಯೋಜನವೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು.

ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತ ಮಾಡುತ್ತಾ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸವಿಹತ್ತುವ್ರದು; ಬುದ್ಧಿಯು ಚುರುಕಾಗುವುದು; ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂತೋಷವುಂಟಾಗುವುದು; ಸರಿಯಾದ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕೆಂಬ ಬಯಕೆಯುಂಟಾಗುವದು. ಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವುದೊಂದು ಮೂಢಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನೂ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದುದಿರುವು ದಿಲ್ಲ; ಯಾವುದೊಂದು ಮತದ ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನೂ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ''ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾವಗಮಂ ಧರ್ಮ್ಯಂ ಸುಸುಖಂ ಕರ್ತುಮವ್ಯಯಮ್''(ಗೀತಾ 9–2) – ಎಂದು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಭಗವಂತನು ಅಪ್ಪಣೆಕೊಡಿಸಿರುವಂತೆ ಇದರ ಫಲವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವಂಥದ್ದಾಗಿರುವುದು; ಇದು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಒತ್ತಾಸೆಯನ್ನು ಕೊಡುವಂಥದ್ದಾಗಿರುವುದು; ನಡೆಯಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸುಲಭವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದು. ಎಂದಿಗೂ ನಾಶವಾಗದ ಉತ್ತಮವಾದ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವುದಾಗಿರುವುದು.



4. ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ವಿಚಾರಕ್ರಮ

ಪ್ರಪಂಚದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರಣ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಹೊರಟವರು ಮುಖ್ಯ ವಾಗಿ ಎರಡು ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯ ಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಅನುಭವವೇ ಆಧಾರವಾಗಿರು ವುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ತಮಗೆ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಇರುವ ತರ್ಕಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸಿಯೇ ಉಪಯೋಗ ಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೂ ಹೇಳುವವರ ವಿಚಾರಕ್ರಮವು **ಮೊದಲನೆಯದು.** ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ತನ್ನ ಅನುಭವಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಗೊತ್ತಿರುವ ಅಂಶವು ಯಾವುದೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಅನುಭವಕ್ಕೇ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಧ್ಯಾನ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಉಚಿತವೆಂದೂ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಅದರ ಒಳತಿರುಳನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯು ವುದಕ್ಕೆ ಅನುಭವದ ಆಧಾರವೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದೂ ಮನುಷ್ಯನಿಗಿರುವ ತರ್ಕಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಈ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವ ವರ ವಿಚಾರಣಾಕ್ರಮವು **ಎರಡನೆಯದು.** ಈ ಎರಡು ಕ್ರಮಗಳೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವವರ ತೀರ್ಮಾನ ಗಳೂ ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಮುಖ್ಯ ವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ವಾದಿಗಳು ಹೊರಗೆ ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತಿರುವ ವಸ್ತುಗಳು ಸತ್ಯ ವಾಗಿಯೂ ಹಾಗೆಯೇ ಇರುವವೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವರಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚ

ಸತ್ಯತಾವಾದಿಗಳೆಂದು (realists) ಹೆಸರಿಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅನುಭವವನ್ನು ಪ್ರಧಾನ ವಾಗಿಕೊಂಡು ಹೊರಟವರು ಅರಿವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡದೆ ಇರುವ ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚವೇ ಇಲ್ಲ ವೆಂದೂ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅರಿವೆಂಬುದೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದೂ ನಿರ್ಣಯಿಸಿಕೊಂಡಿರು ತ್ತಾರೆ. ಇವರಿಗೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳೆಂದು (idealists) ಹೆಸರಿಡಬಹುದು. ಈ ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿ ಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಒಳಭೇದಗಳಿಂದಲೇ ಪ್ರಪಂಚದ ತತ್ತ್ವವು ಒಂದೇ ಎಂದು ಕೆಲ ವರು, ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಭೇದವೇ ತತ್ತ್ವವು ಎಂದು ಕೆಲವರು, ಭೇದಾ ಭೇದವೇ ತತ್ತ್ವವೆಂದು ಕೆಲವರು, ಶೂನ್ಯವೇ ತತ್ತ್ವವೆಂದು ಕೆಲವರು – ಹೀಗೆಲ್ಲ ಬಗೆ ಬಗೆಯಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯನ ಯುಕ್ತಿಯಾಗಲಿ ಅನುಭವವಾಗಲಿ ಸಾಲದೆಂದೂ ಇವೆರಡರ ಜೊತೆಗೆ ಆಪ್ತ ವಾಕ್ಯರೂಪವಾದ ಅಥವಾ ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ಶಬ್ದ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಬೇಕೆಂದೂ ಕೆಲವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟು, ಬೇರೆಬೇರೆ ಬಗೆಯ ಶಬ್ದ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮ, ಸ್ವರ್ಗನರಕ, ಜನ್ಮಾಂತರ, ಜೀವ, ಈಶ್ವರ – ಮುಂತಾದವುಗಳ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕೆನ್ನುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಪಂಚದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುವವರಲ್ಲಿ ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಎಷ್ಟೋ ಪಂಗಡಗಳು ಆಗಿರುತ್ತವೆ.

ಅಧ್ಯಾತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅನಾದಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಭರತಖಂಡದ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎರಡು ವಿರುದ್ಧ ಪಕ್ಷಗಳನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಮೂರನೆಯದೊಂದು ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ **ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಮಾರ್ಗ**ವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇಡಿಯ ಪ್ರಪಂಚದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬಯಸುವವರು, ಆ ಪ್ರಪಂಚದ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಅಥವಾ ಒಂದು ಅವಸ್ಥಾವಿಶೇಷವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ, ತೃಪ್ತರಾಗಕೂಡದು; ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲಾ ಆಕಾರಗಳನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಬಿಡದೆ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಅನುಭವದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಬೇಕೆಂಬ ಅಭಿಲಾಷೆಯಿದ್ದರೆ, ಬರಿಯ ಎಚ್ಚರವೆಂಬ ಒಂದವಸ್ಥೆಯ ಅನುಭವವನ್ನು ಮಟ್ಟಿಗೆ ನೋಡಿಕೊಂಡರೆ ಸಾಲದು. ಎಚ್ಚರದಂತೆಯೇ ಕನಸು, ಗಾಢನಿದ್ರೆ – ಎಂಬ ಬೇರೆ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಇವೆ; ಆ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಅನುಭವವನ್ನೂ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ **ಪೂರ್ಣಾನು ಭವ**ಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ತೀರ್ಪೇ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವೆನಿಸುವುದು. ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಾದಿಗಳಿಗೆ ಇದುವರೆಗೆ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ ಅವರು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸದೇ ಇರುವದೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಮಾಡಿದ ನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಉಳಿಯುವ ಪ್ರಪಂಚ ಭಾಗವಾಗಲಿ, ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಉಳಿಯುವ ಅನುಭವವಾಗಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ

ವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಲೆಕೆಳಗು ಮಾಡುವ ಪ್ರಬಲವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹೊರಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದೆಂಬ ಹೆದರಿಕೆಯೇನೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಮಾರ್ಗದಿಂದಲೇ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಪರಿಪೂರ್ತಿಯಾಗುವುದು. ಹೀಗೆಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುವರು.

ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಮಾರ್ಗದ ಹೆಚ್ಚುಗೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸಬೇಕಾದರೆ ಆ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸದೆ ಇರುವವರ ವಿಚಾರ ಸರಣಿಯಲ್ಲಿರುವ ದೋಷಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯಬೇಕಾಗುವುದು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಂತೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಂಡದ್ದೇ ನಿಜವೆಂದೂ ಕನಸೂ ನಿದ್ರೆಯೂ ಇದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಅನುಕೂಲವನ್ನು ಅಥವಾ ಅನಾನುಕೂಲವನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಸಹಾಯಕ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳೆಂದೂ ಭಾವಿಸಿ ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಶರೀರವು ಕೆಲಸಮಾಡಿ ಸೋತಿರುವುದರಿಂದ ನಿದ್ರೆಯು ವಿಶ್ರಾಂತಿ ಮಾತ್ರವೆಂದೂ ಅದರಿಂದ ಮತ್ತೇನೂ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಅನೇಕರ ಭಾವನೆ. ಇದು ನಿಜವಾದರೆ ಎಷ್ಟೋ ದಿನ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿ ನ್ಯಾಯವಾಗಿ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಬಯಸುವ ಮುದುಕರಿಗೆ ಮಿಕ್ಕವರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ನಿದ್ರೆ ಬರಬೇಕಾದೀತು; ಉಳಿದವರಿಗಿಂತ ಕಡಿಮೆ ಕೆಲಸಮಾಡುವ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಕಡಿಮೆ ನಿದ್ರೆ ಬರಬೇಕಾದೀತು. ಆದರೆ ನಿಜಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗಿಲ್ಲ. ಹಗಲು ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ಕೆಲಸ ಮಾಡುವವರು ಮಾತ್ರ ನಿದ್ರಿಸಬೇಕು, ಉಳಿದವರಿಗೆ ವಿಶ್ರಾಂತಿ ಬೇಡದ್ದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಅದು ಬೇಕಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾದೀತೆ? ಎಂದಿಗೂ ಇಲ್ಲ. ಜನರಿಗೆ ನಿದ್ರೆಯು ಕಡಿಮೆಯಾದರೆ ಅವರ ಆರೋಗ್ಯವು ಕೆಡುವುದು, ಬುದ್ಧಿಯು ಮಂಕಾಗುವುದು, ಸಂತೋಷವು ಕುಗ್ಗುವುದು. ನಾವೆಲ್ಲರೂ ನಿದ್ರಿಸಲೇಬೇಕಾಗಿರುವುದೆಂಬುದೊಂದೇ ಅಲ್ಲ, ನಮಗೆ ಅದು ಪ್ರಿಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಏನಾದರೂ ಕಾರಣದಿಂದ ನಿದ್ರೆ ಬರದಿದ್ದರೆ ನಾವು ನಿದ್ರೆಯು ಬರುವುದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಸಿದ್ಧತೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವೆವು; ಏನಾದರೂ ಕಾರಣದಿಂದ ನಿದ್ರಾಭಂಗವಾದರೆ ಅಸಮಾಧಾನವನ್ನು ತೋರಿಸುವೆವು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವಷ್ಟೇ, ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿಯೇ ಏನೋ ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಇರಬೇಕೆಂದು ತೋರುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿದ್ರೆಯು ಸುಮ್ಮನೆ ಕಾಲಹರಣ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿಯ ನಿಯಮವೇನೂ ಅಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಕನಸನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಎಣಿಸಿರುವೆವೆಂಬುದಂತೂ ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದೇ ಇದೆ. ಅತ್ಯಾಹಾರ, ಅತಿಪಾನ, ಅತಿಶ್ರಮ ಮುಂತಾದ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ನಮ್ಮ ನರಮಂಡಲಕ್ಕೇನಾದರೂ ತೊಂದರೆಯಾದರೆ ಕನಸುಗಳಾಗುವವೆಂದು ನಮ್ಮಲ್ಲನೇಕರ ಭಾವನೆಯಿರುವುದು. ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಈ ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಯನ್ನೇ ಬಲಪಡಿಸಿರುವುದಲ್ಲದೆ ಕನಸಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಇಂಥಿಂಥ ಕಾರಣಗಳಿರಬೇಕೆಂದೂ ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತು, ಒಳಗೆ ತೋರುವ ಎಚ್ಚರದರಿವು – ಈ ಎರಡನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಆಚೆಗೆ ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನು ಇಡುವುದಕ್ಕೂ ಬರುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ; ಶಬ್ದ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವ ವಿಚಾರಕರಾಗಲಿ ಬರಿಯ ತರ್ಕವನ್ನೇ ನಂಬಿರುವ ವಿಚಾರಕರಾಗಲಿ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಆಚೆಗೆ ಹೋಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಹೊರಗಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿ ತೋರಿದ್ದನ್ನು ತೋರಿದ ಹಾಗೆಯೇ ಅದನ್ನು ಭಾಗಭಾಗವಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಒಂದೊಂದು ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವರು; ವಿಚಾರಕರು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿಯೇ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಇದರ ತಿರುಳೇನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವು ದಕ್ಕೆ ಯತ್ನಿಸುವರು. ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಪ್ರಪಂಚದ ತೋರಿಕೆಗಳನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಟ್ಟು ಕೊಂಡು ಹೊರಟಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಆ ತೋರಿಕೆಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಲೆಕ್ಕಾಚಾರಕ್ಕೂ ಯುಕ್ತಿಗೂ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಅವರಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಆಗಿದೆ, ಅವರ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಬೆಳವಳಿಗೆಯೂ ಮುಂದುಮುಂದಕ್ಕೆ ಸಾಗುತ್ತಿದೆ; ಆದರೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕರು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರು ಒಂದೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೊರಟಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಇವರಿಗೆ ತರ್ಕವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಒಂದು ಮತವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ, ಇವರ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಮುಂದುಮುಂದಕ್ಕೆ ಹೆಜ್ಜೆ ಇಡುತ್ತದೆಯೋ ಹಿಂದುಹಿಂದಕ್ಕೆ ಸರಿಯುತ್ತಿದೆಯೋ ಹೇಳು ವುದಕ್ಕೂ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಇದಿಷ್ಟು ಭೇದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಗೂ ತತ್ತ್ವ ವಿಚಾರಕರಿಗೂ ವಿಚಾರದ ಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯೇ ಪ್ರಧಾನ, ಅದೊಂದೇ ನಿಜವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಅವಸ್ಥೆ. ಮಿಕ್ಕ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇವರು ಮನಸ್ಸಿಗೇ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ, ಅಥವಾ ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿಂದಲೇ ನೋಡಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಬೆಲೆ ಕಟ್ಟುವರು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಎಚ್ಚರವೂ ಕನಸೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಅನುಭವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಬಗೆಯಾಗಿ ತೋರಿದರೂ ಇವರೆ ಲ್ಲರೂ ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೆಂದೇ ಗೊತ್ತು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವರು; ಕನಸಿನ ನೋಟಗಳು ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯೆಂದೂ ನಿದ್ರೆಯು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳಿ, ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಮತಮಗೆ ತಿಳಿದ ರೀತಿಯಿಂದ ನಿರೂಪಣ ಮಾಡು ತ್ತಿರುವರು. ಇವರ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ವಿಚಾರವೂ ಎಂದಿಗೂ ನೆಲೆಗೆ ನಿಲ್ಲುವ ಸಂಭ ವವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತಿನ ನಿಜವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಗೆ ಆಗುವ ಮಾತೇ ಅಲ್ಲವೆಂದೂ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬುದು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲಸವಿಲ್ಲದವರ ಒಣಚಿಂತೆಯ ಫಲವೆಂದೂ ಇದರಿಂದ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಬಹುಜನರು ಹೇಳತೊಡಗಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ಇದು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ದೋಷವಲ್ಲ; ಆ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಸರಿಯಾದ ವಿಚಾರಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸದೆ ಇರುವುದರ ದೋಷವು. ಎಚ್ಚರದನುಭವದ ಜೊತೆಗೆ ಮಿಕ್ಕ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಅನುಭವವನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಯಾವ ಪಕ್ಷಪಾತವೂ ಇಲ್ಲದ ಕಣ್ಣಿಂದ ನೋಡಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿ ತತ್ತ್ವ

ವನ್ನು ತೇಲಿಸಿದರೆ ಮಾತ್ರ ನಿಜವು ಹೊರಬಿದ್ದೀತೇ ಹೊರತು ಅರೆಗಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿ ತಿಳಿದ ವಿಷಯಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಜನರಿಗೆ ಎಂದಿಗೂ ಐಕಮತ್ಯವುಂಟಾಗಲಾರದು.

ಜೀವತತ್ತ್ವ, ಪ್ರಪಂಚತತ್ತ್ವ, ಈಶ್ವರತತ್ತ್ವ, ಜ್ಞಾನತತ್ತ್ವ, ಧರ್ಮತತ್ತ್ವ, ಉಪಾಸನಾತತ್ತ್ವ, ಪುರುಷಾರ್ಥತತ್ತ್ವ – ಇವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಷಯಗಳು. ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಜೀವನು ಸ್ವತಂತ್ರನೆ? ಜೀವನಿಗೂ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವೇನು? ಜೀವನಿಗೂ ಈಶ್ವರನಿಗೂ ಸಂಬಂಧವೇನು? ಇವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಜೀವತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕಾಗುವುದು. ಪ್ರಪಂಚವು ಸಕಾರಣವೆ, ನಿಷ್ಕಾರಣವೆ? ಪ್ರಪಂಚವು ಉಂಟಾದ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿ ನಿಯಮಗಳು ಯಾವುವು? ಈ ನಿಯಮಗಳ ಮೂಲಾಧಾರವೇನು? ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವೆ, ಮಿಥ್ಯವೆ? ಮುಂತಾದವು ಪ್ರಪಂಚತತ್ತ್ವದ ನಿರ್ಧಾರಣೆಗೆ ಬೇಕಾಗುವ ವಿಚಾರಗಳು. ಈಶ್ವರನೊಬ್ಬನುಂಟೆ? ಇದ್ದರೆ ಈಶ್ವರನಿಗೂ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವೇನು? ಈಶ್ವರನಿಗೂ ಜೀವರಿಗೂ ಸಂಬಂಧವೇನು?–ಇವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಈಶ್ವರತತ್ತ್ವವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ ವಿಚಾರಗಳು. ಜ್ಞಾನವೆಂದರೇನು? ಇದು ಉಂಟಾಗುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಇದಕ್ಕೂ ಜ್ಞೇಯವಸ್ತುವಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವೇನು? ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಶ್ರದ್ಧೆಗೂ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯವೇನು? ಮುಂತಾದವು ಜ್ಞಾನತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯಕವಾದ ವಿಚಾರಗಳು. ಧರ್ಮವೆಂದರೇನು? ಅಧರ್ಮವೆಂದರೇನು? ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ಫಲವೇನು? ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ನೆರೆಯವರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಏಕೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು? ಇವೇ ಮುಂತಾದವು ಧರ್ಮತತ್ತ್ವದ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ ವಿಚಾರಗಳು. ಉಪಾಸನೆಯೆಂದರೇನು? ಇದನ್ನು ಯಾರು, ಹೇಗೆ ಮಾಡಬೇಕು? ಇದಕ್ಕೆ ಫಲವೇನು? ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಮತಕ್ಕೂ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವೇನು? ಮುಂತಾದವು ಉಪಾಸನೆಯ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ವಿಚಾರಗಳು. ಮನುಷ್ಯನ ಜನ್ಮವು ಸಾರ್ಥಕವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಅವನು ತನ್ನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಬಯಸಬಹುದಾದ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಫಲಗಳು ಯಾವುವು? ಈ ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವೇನು? – ಇವೇ ಮುಂತಾದವು ಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ ವಿಚಾರಗಳು. ಈ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ವಿಚಾರಕರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಡೆಸಿ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಹೊಂದುಗಡೆಯಿಲ್ಲದ ಬಗೆ ಬಗೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವರೆಂಬುದನ್ನೂ **ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ** ವಿಚಾರಮಾಡಿದಾಗ ಈ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವಿರೋಧಗಳೂ ತೊಲಗಿ ಒಂದೇ ಮುಖವಾದ ಮಂಗಲಕರವಾದ ನಿರ್ಣಯವು ಹೇಗೆ ಆಗುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವೆವು.

❄ ❄ ❄

5. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಮಾರ್ಗ

ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿದು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದೆಂಬುದು ವೇದಾಂತವಿಚಾರಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಮೀಸಲಾಗಿರುವುದೆಂದೂ ಮಿಕ್ಕ ದರ್ಶನಗಳೆಲ್ಲ ಈ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅರಿಯದೆ ಎಚ್ಚರವೆಂಬ ಒಂದೇ ಅವಸ್ಥೆಯ ದಾರಿಯೊಂದನ್ನೇ ಹಿಡಿದಿರುವುದರಿಂದ ಅವು ಒಂದು ಗೊತ್ತಾದ ತೀರ್ಪಿಗೆ ಬರಲು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲವಾಗಿದೆಯೆಂದೂ ಹಿಂದಿನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದ್ದೆವಷ್ಟೆ. ಈ ಮಾರ್ಗದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಹಿಗ್ಗಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ಹೊರತು ಇದರ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯು ಮನದಟ್ಟಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಮೇಲೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾದ ಕಣ್ಣಿಂದ ನೋಡದೆ ಹೋದರೆ ವಿಚಾರಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ತಪ್ಪುಹಾದಿಗೇ ಹೋದಂತೆ ಆಗುವುದು. ಒಬ್ಬ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶನು ತನ್ನ ಆಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಬಂದಿರುವ ವಾದಿಪ್ರತಿವಾದಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕಡೆಯ ಸಾಕ್ಷಿಗಳೆಂದು ಕರೆತಂದಿರುವ ಜನರನ್ನೆಲ್ಲ ವಿಚಾರಣೆ ಮಾಡಿರಬಹುದು; ಅವರವರು ತಂದಿರುವ ಕಾಗದಪತ್ರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಓದಿ ನೋಡಿರಬಹುದು; ಆದರೆ ಆಯಾ ಸಾಕ್ಷಿಗಳ ಮತ್ತು ಆಯಾ ಪತ್ರಗಳ ಯೋಗ್ಯತೆಯಲ್ಲಿರುವ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯು ಎದ್ದು ತೋರುವಂತೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಹೊಂದಿಸಿ ನೋಡದೆ ಇದ್ದರೆ, ಇಲ್ಲವೆ ಹೊಂದಿಸಿ ನೋಡಿದರೂ, ಆ ಆಧಾರಗಳಿಂದ ಸರಿಯಾದ ಗೊತ್ತುವಳಿಯನ್ನು ತೇಲಿಸುವಂಥ ವ್ಯಾಪಕಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸದೆ ಹೋದರೆ ಅವನ ವಿಚಾರಣೆಯು ಯಾವ ಕೆಲಸಕ್ಕೂಬಾರದೆ ಹೋಗುವದಲ್ಲವೆ? ಇದರಂತೆಯೇ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ನೋಡಬೇಕಾದ ಕಣ್ಣಿಂದ ನೋಡಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸದೆ ಇದ್ದರೆ, ಅಥವಾ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಉಳಿಯುವ ಗಟ್ಟಿ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಒಂದುಗೂಡಿಸಿ ನ್ಯಾಯವಾದ ಒಟ್ಟು ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಹೋದರೆ ಅದು ಎಂದಿಗೂ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಮಾರ್ಗವೆನಿಸಲಾರದು; ಅದರಿಂದ ನೆಲೆಗೆ ನಿಲ್ಲುವ ಯಾವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೂ ಮನಗಾಣುವುದಕ್ಕೂ ಆಗಲಾರದು. ಮಿಕ್ಕ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ವಿಚಾರವನ್ನು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅಂಗವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೂ ಭರತಖಂಡದ ದರ್ಶನಕಾರರು ಅನೇಕರು ಅವಸ್ಥೆಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ; ಆದರೂ ಅವರು ಈ ಮಾರ್ಗದ ಹೆಗ್ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡದೆ ತಮತಮಗೆ ತೋಚಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತರ್ಕವನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಕೂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರಿಗೆಲ್ಲ ಈ ವಿಚಾರದಿಂದ ಸಿಗಬೇಕಾದ ಪರಮ ಫಲವು ದೊರೆಯಲಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯೂ ದಾರಿತಪ್ಪಿ ಸೀಳುಹಾದಿಗಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಕೊರಕಲಿಗೆ ಬೀಳದೆ ಇರಬೇಕಾದರೆ, ಈ ಮಾರ್ಗದ ಮುಖ್ಯಲಕ್ಷಣಗಳು ಯಾವುವೆಂಬುದನ್ನು ಮೊದಲು ವಿಚಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯವು.

ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಲ್ಲ ವಿಚಾರಕನನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತವೆಯೆಂಬುದನ್ನೂ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯೊಳಗೆ ತೋರಿಬರುವುದೆಲ್ಲವೂ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗೇ ಗಂಟುಬಿದ್ದಿರುವುದೆಂಬುದನ್ನೂ ಮರೆಯದೆ ಇರುವುದು ಈ ಮಾರ್ಗದ ಮೊದಲನೆಯ ಹೆಗ್ಗುರುತು. ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ - ಎಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ತನಗೇ ಆಗುತ್ತವೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ತಾನು ಎಚ್ಚರವಾಗಿರುವಾಗ ನಿದ್ರೆಕನಸುಗಳಿಲ್ಲ, ಕನಸಿನಲ್ಲಿರುವಾಗ ತನಿನಿದ್ರೆಯಾಗಲಿ ಎಚ್ಚರವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲ, ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವಾಗ ಕನಸಾಗಲಿ ಎಚ್ಚರವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲ. ಕನಸಿನಲ್ಲಾಗಲಿ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾಗಲಿ ಗೋಚರವಾಗುವ ತೋರಿಕೆಗಳು ತನ್ನ ಹೊರಗೆ ಇರುವಂತೆ ತೋರಿದರೂ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವವೇ ಹೊರತು ಅವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತಾವು ತಾವೇ ಬೇರೆ ಇರಲಾರವು. ಹೀಗೆಂಬ ನಿಜವನ್ನು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅವಸ್ಥೆಗಳ ನಿಜವನ್ನು ಕುರಿತು ಆಲೋಚಿಸದೆ ಇರುವವರೇ ಬಹಳ ಜನ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವ ಭಾವನೆಯೇ ಒಂದು ಬಗೆಯಾಗಿರುವುದು. ಅವರು ನಂಬಿರುವುದು ಏನೆಂದರೆ – ''ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ಎಂದು ಮೊದಲಾಯಿತೋ ಎಂದು ಕೊನೆಗಾಣುವುದೋ ಯಾರಿಗೂ ತಿಳಿಯದು, ಯಾರ ಊಹೆಗೂ ನಿಲುಕುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ; ಇಂಥ ಅನಾದಿಯೂ ಅನಂತವೂ ಆದ ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಾನು ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದು ಇದರಲ್ಲಿ ಎಡೆಯಾಡುತ್ತಿರುವೆನು; ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಕಾಲದ ಮೇಲೆ ನಾನು ಸತ್ತು ಈ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುವೆನು. ಈ ಅನಾದಿಯಾಗಿ ಅನಂತವಾಗಿ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಪಂಚದ ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಆಯುಸ್ಸೆಂಬುದು ಈಗ ಹುಟ್ಟಿ ಇನ್ನೊಂದು ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಒಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ನೀರುಗುಳ್ಳೆಯಂತೆ ಇರುವುದು. ಈ ಪ್ರಪಂಚದ ತುದಿಮೊದಲನ್ನು ಕಾಣುವುದಾಗಲಿ ಇದರ ನಿಜವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದಾಗಲಿ ಇಂಥ ನನಗೆ ಎಂದಿಗೂ ಆಗದ ಮಾತು.'' ಹೀಗೆಂಬುದು ಬಹುಜನರ ತಿಳಿವಳಿಕೆ. ಆದರೆ ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಪ್ರಪಂಚವೆಂದರೇನು? ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಾಣುವ ನಮ್ಮ ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಪ್ರಾಣ, ಮನಸ್ಸು, ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ವಸ್ತುಗಳು – ಇವುಗಳ ರಾಶಿಯೇ ಅಲ್ಲವೆ? ನಾವು ಎಚ್ಚರವಾಗಿರುವಾಗ ಇದೆಲ್ಲ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಹರಡಿಕೊಂಡು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ನಾವು ನಿದ್ರಿಸಿದೆವೆಂದರೆ ಎಲ್ಲಿಯೊ ಅಡಗಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರವೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಈ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಸ್ವತಂತ್ರದ ಇರವು ಎಲ್ಲಿಯದು? 'ಪ್ರಪಂಚವು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಇರುವುದು' ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರದರಿವು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಇರುವುದು – ಎಂದಂತೆಯೇ; ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ನೋಟಗಳ ಗುಂಪೇ ಪ್ರಪಂಚವು. ಆದರೆ ನಾವು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಎಚ್ಚರವಾಗಿರುವೆವೆಂಬ ಮಾತು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ; ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ತೋರಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ಎಚ್ಚರವಿಲ್ಲದಾಗಲೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುವುದೆಂಬುದು ಬರಿಯ ಮನಸ್ಸಿನ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಹೀಗೆ ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಗೆ ಈ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗಿರುವ ಪ್ರಪಂಚವು ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವುದೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬದಲು ಪ್ರಪಂಚವೇ ಆ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ತಳಹದಿಯೆಂದು ಊಹಿಸುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದು. ನಾವು ಎಚ್ಚರವಾಗಿರಲಿ, ನಿದ್ರಿಸಲಿ, ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬುದು ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ತಾನು ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುವುದು; ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯೇ ಎಲ್ಲವೂ ಇರುವುದು, ಎಂದರೆ ನಾನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಉಳಿದ ಮನುಷ್ಯ, ಪಶು, ಪಕ್ಷಿ, ಮೃಗ – ಮುಂತಾದ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಜಡವಸ್ತುಗಳೂ ಇರುವುವು; ನನ್ನ ಹುಟ್ಟು ಹೊಂದುಗಳಿಗೆ ಇದೇ ಆಧಾರವು. ಬಾಲ್ಯ, ಯೌವ್ವನ, ಕೌಮಾರ, ವಾರ್ಧಕ – ಎಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ಗಾಢನಿದ್ರೆ – ಎಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ನನಗೆ ಇದರಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದರ ಹಿಂದೊಂದು ಬರುತ್ತಿರುವುವು – ಹೀಗೆಂದು ನೆಚ್ಚುವುದು ನಮಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ತೋರುವುದು. ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಂಡದ್ದು ಕಂಡ ಹಾಗೆ ತಿಳಿಯದೆ, ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಸರಿಯಾಗಿ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ, ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯ ಮೇಲೆಯೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ತಳೆದಿರುವುದೇ ಈ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವು. ಎಚ್ಚರವು ಹೇಗೆ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೋ ಕನಸು ನಿದ್ರೆಗಳೂ ಹಾಗೆಯೇ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಅವಸ್ಥೆಗಳು; ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಿಕ್ಕ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಇದರ ಅಡಿಯಾಳುಗಳಾಗಿ ಭಾವಿಸಲು ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವುದು; ಆದರೆ ಕನಸಾಗಲಿ ನಿದ್ರೆಯಾಗಲಿ ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಎಚ್ಚರವು ಮಾತ್ರ ನಮ್ಮ ಅವಸ್ಥೆಯು, ಕನಸು ನಿದ್ರೆಗಳು ನಮ್ಮವಲ್ಲ – ಎಂದು ಯಾರೂ ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದ ನೇರಾದ ಅನುಭವದಿಂದ ಈ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಸಮವಾಗಿಯೇ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವೆವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಮೂರಕ್ಕೂ ಸಮವಾದ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದೇ ನ್ಯಾಯವಾಗಿದೆ. ಇಂದ್ರಿಯ ಗೋಚರವಾಗುವ ಪ್ರಪಂಚಭಾಗವು ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರಬೇಕೇ ಹೊರತು, ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ನಿಲುಕದೆ, ಅನುಭವದಿಂದ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಅರಿಯಬಹುದಾದ, ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯದ ಅನುಭವವನ್ನೂ ತನ್ನೊಳಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಂತೆ ತೋರಿಸುವ, ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯನ್ನೂ ಕೂಡ ತನ್ನೊಳಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದು. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ನಾನು ನನ್ನ ಒಂದವಸ್ಥೆಯಾದ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವೆನೆನ್ನುವುದು ಎಂದಿಗೂ ಒಪ್ಪುವ ಮಾತಲ್ಲ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ನನಗೇ ಗಂಟುಬಿದ್ದಿರುತ್ತವೆ; **ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಆಯಾ ತೋರಿಕೆಗಳು ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೇ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುತ್ತವೆ** – ಎಂದು ವಿಚಾರಕನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿದದ್ದಕ್ಕೆ **ಇದು ಮೊದಲನೆಯ ಗುರುತು.**

ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವ ವುಗಳೆಂದೂ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದೂ ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವ ವನ್ನೆಲ್ಲ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಡಕಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವದೆಂದೂ ತಿಳಿದಿರುವುದು ಈ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿದವ್ದರ **ಎರಡನೆಯ ಗುರುತು.** ಎಚ್ಚರವೆಂಬುದು ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮುಖ್ಯ ವಾದ ಅವಸ್ಥೆಯು; ಕನಸೆಂಬುದು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯ ಮನಸ್ಸು ಗಳ ಏರುಪೇರುಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಒಂದವಸ್ಥೆಯು; ನಿದ್ರೆಯೆಂದರೆ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಕೆಲಸಮಾಡದೆ ಇರುವಾಗಿನ ಅವಸ್ಥೆಯು – ಹೀಗೆಂದು ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಕನಸು ನಿದ್ರೆಗಳಿಗೂ ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣಭಾವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿಂದ ಮಿಕ್ಕೆರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಕಡೆಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರಿಗೇ ಅಲ್ಲದೆ ಅನೇಕ ದರ್ಶನಕಾರರಿಗೂ ಒಲವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವುದು. ಇದನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡ ಹೊರತು ನಿಜಸ್ಥಿತಿಯು ಗೊತ್ತಾಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿಕೊಂಡು ಸರಿಯಾದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳು ವುದಕ್ಕೆ ಈ ಮುಂದಿನ ವಿಚಾರಗಳು ಸಹಾಯವಾಗಿರುವುವು; ಎಚ್ಚರವೂ ಕನಸೂ ತನಗೇ ಆಗುವುವಾದ್ದರಿಂದ ತಾನೇ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವೆ ನೆಂಬುದು ಆಗದ ಮಾತು; ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ತೋರಿಕೆಗಳು ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿರುವಂತೆ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿವೆ; ಎಂದರೆ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿರುವಾಗ ಕಂಡು ಅವುಗಳು ಕಾಣದೆ ಹೋಗಲು ತಾವೂ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುವುವು. ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದ ಒಂದವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೊಂದವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವಾಗ ಒಂದರ ಹೆಚ್ಚೂ ಇಲ್ಲ, ಮತ್ತೊಂದರ ಕಡಿಮೆಯೂ ಇಲ್ಲ; ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಬೆಲೆಯ ಅವಸ್ಥೆಗಳೇ, ಎರಡೂ ಸಮತೂಕವಾದ ಅನುಭವಗಳೇ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು – ಎಂದು ನಾವು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಎರಡು ವರ್ಗವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯ ಮೇಲಿರುವ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಭಿಮಾನದಿಂದ; ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಕನಸೂ ತನ್ನ ಅನುಭವದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಾನು ಎಚ್ಚರವೆಂದೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವುದು. 'ಈಗ ನಾನು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿದೇನೆ' ಎಂದು ತೋರು ವುದೇ ಹೊರತು 'ಈಗ ನಾನು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಸಿಕ್ಕ ಹಾಗೆ ತಿಂದು ಪಿತ್ಥವಿಕಾರದಿಂದಾ ಗಿರುವ ಕನಸೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿದ್ದೇನೆ' ಎಂದೇನೂ ಆಗ ನಮಗೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಯಾವಾಗ ನಾವು ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವೆವೆಂದು ಭಾವಿಸುವೆವೋ ಆಗಾಗ ಅದನ್ನು ಮೇಲಿನ ಗದ್ದಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕುಳ್ಳಿರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಕಡಿಮೆ ಅಂತಸ್ತಿನ ಕನಸೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನೂ ವಿಶ್ರಾಂತಿರೂಪವಾದ ನಿದ್ರಾವಸ್ಥೆಯನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸಿ ಆ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಈ ಎಚ್ಚರವು ಹೆಚ್ಚಿನದೆನ್ನುವಂತೆ ನಮಗೆ ಮಂಕು ಬೂದಿಯನ್ನು ತಳಿದು ಎಚ್ಚರದ ಬಾವುಟವನ್ನು ಮೇಲಕ್ಕೇರಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಏಕಾವಸ್ಥಾ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ಕಾರಣವಲ್ಲದೆ ಬೇರೆಯೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ

ಆಯಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಆಗುವುದೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಅವುಗಳನ್ನು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ಹಿಡಿದರೆ, – ಎಂದರೆ ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಗೆ ನಾವು ಕೊಡುತ್ತಿರುವ ಹೆಚ್ಚಿಗೆಯ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಡದೆ ಅದು ಮಿಕ್ಕ ಅವಸ್ಥೆಗಳಂತೆ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೇ ಎಂದು ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಮಾಡಿದರೆ, – ನಮಗೆ **ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವು ಮೂರು ವಿಧವಾದ ಆಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದೆಂದೂ** ತತ್ತ್ವದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಾಢನಿದ್ರೆ, ಕನಸು, ಎಚ್ಚರ – ಎಂಬ ಈ ಮೂರು ಆಕಾರಗಳ ಬೆಲೆಯೂ ಒಂದೇ ಎಂದೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವುದು.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎರಡು ಹೆಗ್ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಮರೆಯದೆ ಇದ್ದರೆ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದ ಹೆದ್ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ತುಂಬ ಅನುಕೂಲವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಮಾಡಿರುವ ಸರ್ವವಿಧದಲ್ಲಿಯೂ ತೃಪ್ತಿಕರವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೂ ಈ ಮಾರ್ಗದ ಗುಟ್ಟನ್ನು ಅರಿಯದೆ ಇತರ ವಾದಿಗಳು ಇದರ ಮೇಲೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಕೊಡುವ ಸಮಾಧಾನವನ್ನೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ಮುಂದಿನ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವೆವು.



6. ಸತ್ಯವೆಂದರೇನು?

ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಣ್ಣ ಕವಲುಗಳಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ **ಅರಿವು, ಇರವು** ಇವುಗಳೆರಡರ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವ ಎರಡು ದೊಡ್ಡ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಆ ಎಲ್ಲಾ ಕವಲುಗಳನ್ನೂ ಅಡಕಮಾಡಿಬಿಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಏನೇನು ಗೋಚರವಾಗುವುದೋ ಅದನ್ನೆಲ್ಲ **ಇರವು** – ಎಂಬ ಗುಂಪಿಗೂ ಅನುಭವವೊಂದನ್ನು **ಅರಿವು** ಎಂಬ ಗುಂಪಿಗೂ ಸೇರಿಸಿ 'ಈ ಒಟ್ಟಿನ ಪರಮಾರ್ಥನೇನು? ಇದರ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವೇನು?' ಎಂದು ವಿಚಾರಿಸುವುದೇ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಮುಖ್ಯ ಕೆಲಸವು. ಜಗತ್ತಿನ ತೋರಿಕೆಯು ಹೇಗಿರುವುದೋ ಅದೇ ಅದರ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವೋ, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈ ತೋರಿಕೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ಹೊಂದಿಗೆಮಾಡಿ ವಿವರಿಸಬಲ್ಲ, ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಆಧಾರವಾದ, ನಿಜವೊಂದಿರುವುದೋ? – ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದಕ್ಕೆ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಸೊಂಟ ಕಟ್ಟಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ 'ಸತ್ಯನಿರ್ಧಾರಣಾಶಾಸ್ತ್ರ', ಅಥವಾ 'ಸತ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ' ಎಂದೂ ಹೆಸರಿಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

ತತ್ತ್ವಪರೀಕ್ಷಕರು 'ಸತ್ಯ'ವೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಬಾರಿಬಾರಿಗೂ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿರುವುದಾದರೂ 'ಸತ್ಯವೆಂದರೇನು?' ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. **ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವೆಂದು ಕೆಲವರು, ಸತ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಕೆಲವರು; ಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯವೆಂದು ಕೆಲವರು, ಅಲ್ಲವೆಂದು ಕೆಲವರು** - ಹೀಗೆ ದರ್ಶನಕಾರರು ಬೇರೆಬೇರೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳವರಾಗಿ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆದು ಪ್ರೇರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸತ್ಯವೆಂದರೇನು? ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸತ್ಯವೆನ್ನಬಹುದು? ಬೇರೆ ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವೆನ್ನಲಾಗದು? – ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅನೇಕರು ತಿಳಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಅವರು ತಿಳಿಸಿದ್ದರೂ ಓದುವವರು ಆ ಕಡೆಗೆ ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ದರ್ಶನಕಾರರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಿಗೆ ಇದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಬಡಿದಾಟವುಂಟಾಗಿರುವುದು; ಅಥವಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಿಚಾರಕರಿಗೆ ಆ ದರ್ಶನಕಾರರು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಡಿದಾಡುತ್ತಿರುವುರೆಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯುಂಟಾಗಿರುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ಯವೆಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುವುದು.

ಕೆಲವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಪ್ರಮಾಣಗೋಚರವಾಗಿರುವುದೋ ಅದು ಸತ್ಯವೆನಿಸುವುದು. ಪ್ರಮಾಣವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಶಬ್ದ – ಎಂದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೂರು ಬಗೆಯಾಗಿರುವುದು. **ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ**ವೆಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, **ಅನುಮಾನ**ವೆಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗಿರುವ ಗುರುತಿನ ಬಲದಿಂದ ನಿಜವನ್ನು ಊಹಿಸುವುದು, **ಶಬ್ದ**ವೆಂದರೆ ತಿಳಿದವರು ಹೇಳಿದ ಅಥವಾ ನಮಗೆ ವಿಶ್ವಾಸವಿರುವ ಮಾತು. ಈ ಮೂರೂ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಂದೂ ಇವುಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ಯಾವುದು ತಿಳಿಯಬರುವುದೋ ಅದು ಸತ್ಯವೆಂದೂ ಬಹುಜನರ ನಂಬಿಕೆಯಿರುವುದು. ವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಮೂರು ಪ್ರಮಾಣಗಳೇ ಅಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೂ ಎರಡು ಮೂರು ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಉಂಟೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳವರೂ ಕೆಲವರು ಉಂಟು; ಆದರೆ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುವುದೇ ಸತ್ಯವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಅವರಿಗೂ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿ ಅಥವಾ ಕೇಳಿ, ಇಲ್ಲವೆ ಆ ನೋಡಿಕೇಳಿದ್ದರ ಆಧಾರದಿಂದ ಸರಿಯಾಗಿ ಊಹಿಸಿ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವುದೆಲ್ಲ ಸತ್ಯವು; ಈ ಮೂರು ಹೆಬ್ಬಾಗಿಲುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸತ್ಯವನ್ನು ಮುಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ದಾರಿಯಿಲ್ಲವೆಂಬುದು **ಪ್ರಮಾಣವಾದಿಗಳ ಮತ**ವೆಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೇನೂ ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ.

ಈ ಮತವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ನಾವೆಲ್ಲರೂ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವೆವು. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಅನುಸರಿಸದೆ ಇದ್ದರೆ ಬೇರೆ ಗತಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಗೊತ್ತು ಹಚ್ಚುವಾಗ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದದ್ದು ಸತ್ಯವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಅಡಚಣೆಯುಂಟು. ಅದೇನೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ

ಪದಾರ್ಥಗಳು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸತ್ಯವೆಂದು ಅಳೆಯಬೇಕಾಗಿರುವಾಗ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಅಳತೆಯ ಕೋಲಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಇಂಥಿಂಥ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇದು ಸತ್ಯವು – ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಒಬ್ಬನು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಈ ಕೋಲುಗಳು ಉದ್ದವಾಗಿದ್ದರೆ ಅಥವಾ ಗಿಡ್ಡಾಗಿದ್ದರೆ ಅಥವಾ ಡೊಂಕಾಗಿದ್ದರೆ, ಮಿಕ್ಕವರೆಲ್ಲರೂ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಅಳತೆಯ ಕೋಲುಗಳಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಅಳತೆಮಾಡಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಸರಿಯಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಮಾಣಗಳೇ ಸತ್ಯವೊ ಅಲ್ಲವೋ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಅವು ತಮಗೆ ತಾವೇ ಸಾಧನವಾಗಲರಿಯವು. ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಇವುಗಳಿಗೆ ಗೋಚರ ವಾಗುವ ಪ್ರಮೇಯಗಳೂ ಎಲ್ಲವೂ ನಮ್ಮ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೇ; ಇವುಗಳ ತತ್ತ್ವ ವೇನು, ಇವುಗಳ ಒಟ್ಟುರಾಶಿಯಾದ ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವೆ, ಅಲ್ಲವೆ? – ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದಿರುವಾಗ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾದುದು ಸತ್ಯವು ಎಂಬ ಲಕ್ಷಣವು ಯಾವ ಕೆಲಸಕ್ಕೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳನ್ನುಳ್ಳದ್ದೇ ಸತ್ಯವು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದು ಒಂದಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಒಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇ ಇರುವುದೋ, ಯಾವುದು ಒಂದಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇ ಇರುವುದೋ, ಯಾವುದು ತನಗೆ ಗೊತ್ತಾದ ಒಂದು ನಿಮಿತ್ತ ದಿಂದಲೇ ಆಗುವುದೋ – ಅದೆಲ್ಲ ಸತ್ಯವೆಂಬುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಉದಾ ಹರಣೆಗೆ ಮೊಲದ ಕೊಂಬೆಂಬುದು ಯಾವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ಅದು ಏತರಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಗಡಿಗೆಯೆಂಬ ಪದಾರ್ಥವು ಸತ್ಯವು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಎಲ್ಲಾದರೊಂದು ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಇರುವ ವಸ್ತು, ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರುವ ವಸ್ತು; ಮಣ್ಣು ಮುಂತಾದ ಒಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವೂ ಕುಂಬಾರನು, ಅವನ ತಿಗುರಿ, ಕೋಲು – ಮುಂತಾದ ಗೊತ್ತಾದ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣವೂ ಇದ್ದರೆ ಉಂಟಾಗಿಯೇ ಉಂಟಾಗುವ, ಮತ್ತು ಆ ಕಾರಣವು ಇದ್ದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಉಂಟಾಗುವ, ವಸ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಸತ್ಯವೆ. ಗಡಿಗೆಯು ಕೆಲವು ಕಾಲ ಮಾತ್ರ ಇರುವ ವಸ್ತುವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅನಿತ್ಯವೆನ್ನಬಹುದು; ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಅಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದಕ್ಕಿಲ್ಲ – ಎಂದು ಈ ವಾದಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವುದು.

ಪ್ರಮಾಣವಾದದಲ್ಲಿರುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ತೊಂದರೆಗಳಿರುವುವು. ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳೂ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಕವಾಗಿರುವಾಗ ಅವುಗಳನ್ನುಳ್ಳದ್ದೇ ಸತ್ಯ ವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದೆಂಬುದು ಈ ವಾದದ ಮೇಲೆ ಹೊರಿಸಬಹುದಾದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಆಕ್ಷೇಪವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕಾಲವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಕಾಲವು

ಸತ್ಯವೋ ಅಲ್ಲವೋ – ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆಯೆಂದಿಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳಿ. ಕಾಲವು ಎಲ್ಲಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಎಲ್ಲಾ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದೆಂದಾಗಲಿ ಕಾಲವು ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಗೊತ್ತಾದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಇರುವುವೆಂದೂ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥವಾದರೂ ಹುಟ್ಟಿ ಕೆಲಕಾಲವಿದ್ದು ಹಾಳಾಯಿತೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಕಾಲವು ಇದ್ದೇ ತೀರಬೇಕೆಂದೂ ನಾವು ಯೋಚಿಸುವೆವು. ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಹಾಗೆಯೇ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವುದು. ಕಾಲವನ್ನು ಒಪ್ಪದೆ ಇದ್ದರೆ ವ್ಯವಹಾರವು ಸಾಗುವಹಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಕಾಲವೇ ಆಧಾರವೆಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಯುಕ್ತವೇ ಆಗಿರುವುದು. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಈ ಕಾಲದಿಂದೊಡ ಗೂಡಿದ ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವೆ, ಅಲ್ಲವೆ? – ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂದಿರುವಾಗ ಅದು ಕಾಲ ದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಸತ್ಯವೆಂದಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಸತ್ಯವಲ್ಲವೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವು ದಕ್ಕೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಕಾಲಸಾಮಾನ್ಯಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾಲವಿಲ್ಲ, ಕಾಲವು ತನಗೆ ತಾನೇ ಆಧಾರವೆಂದರೆ ಬರಿಯ ಉಪಚಾರದ ಮಾತಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ಆಧಾರವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಅರ್ಥವೇನೂ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವುದು. ಹೀಗೆಯೇ ದೇಶನಿಮಿತ್ತಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನೂ ಊಹಿಸಬೇಕು; ದೇಶವಾಗಲಿ ನಿಮಿತ್ತನೈಮಿತ್ತಿಕಭಾವ ವಾಗಲಿ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿಹೋಗಿರುವುದೇ ಹೊರತು, ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಯಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳುಳ್ಳದ್ದು ಸತ್ಯವೆಂಬ ಲಕ್ಷಣವು ಸಾಲದು; ಅದು ಪ್ರಪಂಚದೊಳಗಿರುವ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳನ್ನುಳಿದು ಮಿಕ್ಕ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಬಹುದಾದರೂ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆಲ್ಲ ಗೋಚರವಾಗುವ ಒಟ್ಟು ವಿಷಯರಾಶಿಯು ಸತ್ಯವಾಗಿ ಉಂಟೆಂಬುದಕ್ಕಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕಾಗಲಿ ಸಾಧನವಾಗಲಾರದು.

ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಸಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿರುವುದೇ ಸತ್ಯವೆನ್ನುವರು. ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ನಾವು ಕಡುಬೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ತಿಂದಂತೆ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ಅದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಪೋಷಣೆಯ ಸಾಮಗ್ರಿಯೇನೂ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ; ನಮ್ಮ ಶರೀರವು ದಿನದಿನಕ್ಕೆ ಸೊರಗುತ್ತಾ ಬರುವುದು. ಆದರೆ ನಿಜವಾದ ಕಡುಬನ್ನು ತಿಂದರೆ ನಾಲಿಗೆಗೆ ರುಚಿಯೂ ದೇಹಕ್ಕೆ ಪುಷ್ಟಿಯೂ ಏರ್ಪಡುವುವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಕಡುಬು ಸತ್ಯವು. ಹೀಗೆಯೇ ನಿಜವಾದ ನೀರನ್ನು ಕುಡಿದರೆ ಬಾಯಾರಿಕೆ ಇಂಗುವುದು, ನಿಜವಾದ ಕುದುರೆಯನ್ನು ಹತ್ತಿಕೊಂಡರೆ ಸವಾರಿಮಾಡಿಕೊಂಡು ಓಡಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಆಗುವುದು. ಸತ್ಯ ವಲ್ಲದ ಕಲ್ಪನೆಯ ನೀರಿನಿಂದಾಗಲಿ ಕಲ್ಪನೆಯ ಕುದುರೆಯಿಂದಾಗಲಿ ಈ ಕಾರ್ಯಗಳಾಗು ವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಅದು ಯೋಗ್ಯತೆಗೆ ತಕ್ಕ ಪ್ರಯೋಜನವು ಆಗಿಯೇ ತೀರುವುದೋ ಆ ವಸ್ತು ಸತ್ಯವೆನ್ನಬೇಕು–ಎಂಬುದು ಈ ಪಕ್ಷದವರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು.

ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ. **ಕನಸಿನಲ್ಲಿ** ಕೂಡ ನಾವು ತಿನ್ನುವ ಆಹಾರವು ತೃಪ್ತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ಕುಡಿದ ನೀರು ನೀರಡಿಕೆಯನ್ನು ಇಂಗಿಸುವುದು, ಏರಿದ ಕುದುರೆಯು ಬೇಕಾದಲ್ಲಿಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಬರುವುದು; ಆದರೂ ನಾವು ನಾವು ಆಗ ತಿಂದ ತಿಂಡಿಯಾಗಲಿ ಕುಡಿದ ನೀರಾಗಲಿ ಏರಿದ ಕುದುರೆಯಾಗಲಿ ನಮ್ಮ ಹೊರಗೆ ಇದ್ದಂತೆ ತೋರಿದ್ದರೂ ಹಾಗೆಯೇ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇದ್ದವೆಂದು ನಾವೇನೂ ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ; **ಎಚ್ಚತ್ತ ಕೂಡಲೆ** ತಿಂಡಿಯಿಂದಾಗಿದ್ದ ತೃಪ್ತಿಯು ಕಾಣದೆ ಹಸಿವು ನಮ್ಮನ್ನು ಪೀಡಿಸುತ್ತಿರಬಹುದು; ನೀರಿನಿಂದಾಗಿದ್ದ ತಣಿವು ಮಾಯವಾಗಿ ಬಾಯೆಲ್ಲ ಒಣಗಿ ಒಂದು ಗುಟಕು ನೀರು ಸಿಕ್ಕರೆ ಸಾಕೆಂದು ನಾವು ಹಾತುವರಿಯುತ್ತಿರಬಹುದು; ಕುದುರೆಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಕೊಂಡೊಯ್ದಿದ್ದ ದೂರದೇಶದಲ್ಲಿರುವುದಕ್ಕೆ ಬದಲು ನಾವು ಮಲಗಿದ್ದ ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಾವು ಇರಬಹುದು. ಪ್ರಯೋಜನವಿರುವುದೇ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಗ್ಗುರುತಾದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಸಪ್ರಯೋಜನವೆಂದು ತೋರುವ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ನಮಗೆ ನಿಜವಾಗಿ ದೊರಕಿದ್ದವೆಂದು ನಾವು ಎಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುಗಳು ಆ ಅವಸ್ಥೆಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸತ್ಯವೇ, ಈಗ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುಗಳೂ ಈ ಅವಸ್ಥೆಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸತ್ಯವೇ – ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಲ್ಲ? ಎಂದರೆ ಆಗಬಹುದು. ಆಯಾ ಕಾಲದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದಾದರೆ ನಮ್ಮ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಯೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ ಸತ್ಯವೆಂಬುದು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿರಬೇಕಲ್ಲದೆ? ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಯಾವುದು? – ಎಂಬುದೇ ನಾವೀಗ ಹುಡುಕುತ್ತಿರುವುದು. ಇದೇ **ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯ.** ಈ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷಣವೇನು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಪ್ರಯೋಜನವಾದಿಗಳೂ ಉತ್ತರಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸತ್ಯವೆಂದೇ ತೋರುವದು ಸತ್ಯವು – ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರ ಮತವಿರುವುದು. ನನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಸತ್ಯವೆಂದು ತೋರಿ ಮಿಕ್ಕವರಿಗೆ ಹಾಗೆ ತೋರದಿದ್ದರೆ ನನ್ನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲೋ ಆಲೋಚನಾಶಕ್ತಿಯಲ್ಲೋ ಏನಾದರೂ ಕೊರತೆಯಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿಬಿಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸತ್ಯವೆಂದೇ ತೋರುವುದು ಯಾವುದೋ ಅದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸತ್ಯವಾಗಿರಲೇಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲರೂ ಬುದ್ಧಿಹೀನರೆಂದಾಗಲಿ, ಎಲ್ಲರ ಕರಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕುಂದುಕೊರತೆಗಳೂ – ಇರುವವೆಂದಾಗಲಿ ತಿಳಿಯುವುದು ಅಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು – ಎಂಬುದೇ ಈ ಪಂಗಡದ ವಾದಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು.

ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತಡೆಯುವುದಲ್ಲ. ಸತ್ಯವೆಂದರೇನು? – ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿರುವಾಗ 'ಸತ್ಯವೆಂದು ತೋರುವುದು' ಎಂಬ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ ತೊಡಕನ್ನೇನೂ ಬಿಡಿಸಿದಂತಾಗಲಿಲ್ಲ. ಯಾವುದು ಸತ್ಯವೆಂದು ತೋರುವುದು?

ಹೇಗಿದ್ದರೆ ನಾವು ಸತ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ? ಎಂಬುದೀಗ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಎಂದರೆ ಎಷ್ಟು ಜನಕ್ಕೆ? ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಎಲ್ಲಾ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಜನರನ್ನು ಒಕ್ಕಡೆಗೆ ಕೂಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಲಿ ಅವರಿಗೆ ಸತ್ಯವೆಂದು ತೋರುವುದೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಲಿ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ; ಸತ್ಯವೋ ಅಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದಕ್ಕೆ ನಾವುಗಳು ಯಾರೂ ಈ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕೈಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವೆಲ್ಲರೂ 'ಸತ್ಯ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನುಪಯೋಗಿಸುವಾಗ ಯಾವ ಬಗೆಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಈ ಮಾತನ್ನಾಡುವೆವು ಎಂಬುದನ್ನು ಇದುವರೆಗೆ ಹೇಳಿದ ಯಾವ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಲೂ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದಂತೆ ಆಗಲಿಲ್ಲ.

ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ನಿಪುಣರಾದ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಈ ಪಕ್ಷಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತೂಕ ಮಾಡಿ ಅವುಗಳ ಬೆಲೆಯು ಇಂತಿಷ್ಟೇ ಎಂದು ಗೊತ್ತುಹಚ್ಚಿರುವುದಲ್ಲದೆ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವೆಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನೂ ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವರು. ಅವರ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ತೀರ್ಪೇನೆಂದರೆ, **ಯಾವ ವಸ್ತು ಇಂಥ ಸ್ವರೂಪದ್ದೆಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಾರ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲವೋ ಯಾವುದು ಹಾಗೆ ಮಾರ್ಪಟ್ಟೀತೆಂದು ಊಹಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಆಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲವೋ ಆ ಇದ್ದಂತಿರುವ ವಸ್ತುವೇ ಸತ್ಯವು.** ಕಲ್ಪನೆಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಲ್ಪಿತ ವಸ್ತುಗಳೂ ಸತ್ಯವಾಗಿಯೇ ತೋರುವವಾದರೂ ಅವು 'ಇದೆಲ್ಲ ಭ್ರಾಂತಿಯು, ನಿಜವಾಗಿ ಈ ವಸ್ತುಗಳು ಯಾವುವೂ ಇರಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಬರುತ್ತಲೂ ತಮ್ಮ ಜಳ್ಳುತನವನ್ನು ಹೊರಕ್ಕೆ ಹಾಕುವುವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೇಳಿರುವ ಲಕ್ಷಣದಂತೆ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವಾಗಿರುವ ತತ್ತ್ವವು ಯಾವವೆಂಬುದನ್ನೂ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಸತ್ಯವಲ್ಲದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕೂಡ ನಾವು ಸತ್ಯವೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂಬುದನ್ನೂ ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ತಿಳಿಸುವೆವು.



7. ಮೂರು ಬಗೆಯ ಇರವುಗಳು

ಅರಿವು, ಇರವು – ಇವೆರಡರ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವುದೇ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಹೆಗ್ಗುರಿಯೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಿ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಇರವು ಯಾವುದು? – ಎಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಯಿತು. ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಇರವಿಗೆ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೆಸರು. ಸತ್ಯವೆಂದರೇನೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಬಗೆಬಗೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿರುವುವೆಂಬುದನ್ನು

ತೋರಿಸಿ, ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಹೇಳಿರುವ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇನೆಂಬುದನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಯಾವುದರ ಇರವು ಅದು ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಹೊಡೆದು ಹಾಕಲ್ಪಡುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲವೋ, ಯಾವುದರ ಇರವು ಇರವಲ್ಲದೆ ಹೋದರೂ ಹೋದೀತೆಂಬ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ತನ್ನ ಇರವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಲೂಬಹುದೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಕೂಡ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದೇ ಸತ್ಯವು – ಎಂದರೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇರತಕ್ಕದ್ದು – ಎಂಬುದೇ ಆ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಇನ್ನು ಸತ್ಯವಲ್ಲದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ನಾವು ಸತ್ಯವೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು? – ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವೆವು.

ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಯಾವುದರ ಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಆಯಾ ಜ್ಞಾನದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ವಿಷಯವು ಸತ್ಯವೆಂದೇ ನಮಗೆ ತೋರುವುದೆಂಬುದು ಒಂದು ನಿಯಮವು. ಸತ್ಯವು, ಸತ್ಯವಲ್ಲದ್ದು – ಎಂಬುದು ವಿಚಾರಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಂಗಡವು. 'ಇದು ಸತ್ಯವೆಂದು ನನಗೆ ಆಗ ತೋರಿತು, ಆದರೆ ಇದು ನಿಜವಾಗಿ ಸತ್ಯವಲ್ಲ' – ಎಂದು ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ನಾವು ಆಗಾಗ್ಗೆ ನಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ನೇರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವೆವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮೇಣದಿಂದ ಒಂದು ಚೇಳಿನ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಗೋಡೆಯ ಮೇಲೆ ಯಾರಾದರೂ ಅಂಟಿಸಿದ್ದರೆ, ನಾವು ಹೊಸದಾಗಿ ದೂರದಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಅದನ್ನು ಚೇಳೆಂದೇ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವೆವು; ನಸುಗತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹಗ್ಗದ ತುಂಡೋ ಅರಿವೆಯ ಬಳಲೋ ಬಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಒಂದು ನಿಜವಾದ ಹಾವೆಂದೇ ಎಣಿಸಿಕೊಂಡುಬಿಡುವೆವು. ಹೀಗೆ ನಿಜವಲ್ಲದ್ದನ್ನು ನಿಜವೆಂದು ತೋರಿಸುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ **ಭ್ರಮೆ**ಯೆಂದು ಹೆಸರು. ಭ್ರಮೆಯಿಂದ ಎಷ್ಟೋ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಅವುಗಳಂತೆಯೇ ಇರುವ ಮತ್ತೆ ಯಾವುದೋ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಂದು ತಿಳಿದು ಆಗಾಗ ನೆಗಿ ಬೀಳುತ್ತಿರುವುದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ.

ಇಂಥ ಅನುಭವಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಆಗಿ ಎಚ್ಚರಗೊಂಡವರು ತಮಗೆ ಹೇಗೆ ಹೇಗೆ ಪದಾರ್ಥಗಳು ತೋರುವವೋ ಅವು ಆಯಾ ತೋರಿಕೆಯಂತೆಯೇ ನಿಜವಾಗಿ ಇರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಪದಾರ್ಥಗಳ ನಿಜವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಕಣ್ಣುಬಿಟ್ಟು ಮನಮುಟ್ಟಿ ನೋಡುವುದು ಅಗತ್ಯವೆಂದೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವರು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ 'ಇದೇನು ನಿಜವಾದ ಬಂಗಾರವೋ ಗಿಲೀಟಿನ ಬಂಗಾರವೋ, ಇದೇನು ಸರಿಯಾದ ನಾಣ್ಯವೊ ಸಲ್ಲದ ನಾಣ್ಯವೊ, ಈ ಬಟ್ಟೆಯದೇನು ಗಟ್ಟಿ ಬಣ್ಣವೊ ಹಾರುಬಣ್ಣವೊ?' – ಎಂದು ನಾವು ಹೆಜ್ಜೆ ಹೆಜ್ಜೆಗೂ ತೋರಿಕೆಯ ಸತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಭರವಸೆಯಿಲ್ಲದೆ ನಿಜವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡೇ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಯಬೇಕೆಂದು ತವಕಪಡುತ್ತಿರುವೆವು. ಆದರೆ ನಾವು ಎಷ್ಟೇ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲಿ, ಆಯಾ ಅನುಭವಗಳು ಆಗುವಾಗ ಮಾತ್ರ ಆಯಾ

ತೋರಿಕೆಗಳು ಸತ್ಯವೆಂದೇ ತೋರುವವೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆಯಿಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೋ ಸಲ ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಿ ಮಾಡಿ ನಮ್ಮ ಪರಿಚಯದ ಬಹುಜನರಿಗೆ ತೋರಿಸಿ, ಸಾಚಾಮಾಲು ಎಂದು ಆಗ್ಗೆ ಗಟ್ಟಿಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಮಾಲು ಆಮೇಲೆ ಖೋಟಾಮಾಲೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು; ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಿಕರು ಇವು ಹೀಗೆಯೇ ಸರಿಯೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ್ದ ಎಷ್ಟೋ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಿಜವಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಈಗ ತಳ್ಳಿಹಾಕಿಬಿಟ್ಟಿರುವೆವು, ಆದರೆ ಆಯಾ ಕಾಲ ದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಅನುಭವಗಳು ತಾವು ಹೇಳುವ ವಿಷಯವು ಸತ್ಯವೆಂದೇ, ಆ ವಿಷಯವು ಆಗ ತೋರಿದ ಹಾಗೆ ಇದೆಯೆಂದೇ, ಹೇಳಿದವು. 'ಇವು ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಅಸತ್ಯ ವಾಗುವುವು' ಎಂದೇನೂ ಹೇಳಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ನಮಗೆ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಅರಿವಾದಾಗಲೆಲ್ಲ ಅವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇರುವವೆಂದೇ ತಿಳಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯ ಸ್ವಭಾವವು. ನಾವು ಸತ್ಯವಲ್ಲದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ಎಣಿಸುವುದಕ್ಕೆ **ಬುದ್ಧಿಯ** ಈ ಸ್ವಭಾವವೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದು.

ಹೀಗೆ ಯಾವುದು ಆಯಾ ಅನುಭವದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇರುವಂತೆ ತೋರಿ ಆಮೇಲೆ ಉಂಟಾಗುವ ನಿಶ್ಚಯದಿಂದ ಅದು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಆಗುವುದೋ ಅದರ ಇರವಿಗೆ **'ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕಸತ್ತೆ'** (ತೋರಿಕೆಯ ಇರವು) ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿ ರುತ್ತಾರೆ. ನಮಗೆ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಬೆಳ್ಳಿ, ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಹಾವು, ಮಳಲುಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬಿಸಿಲುಝಳಕ್ಕೆ ನೀರಿನಂತೆ ತೋರುವ ಬಿಸಿಲ್ಗುದುರೆ, ಆಕಾಶ ದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ನೀಲಿಯ ಬಣ್ಣ, ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಮುಖದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ, ನಮ್ಮನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸುವಂತೆ ತೋರುವ ನೆಳಲು – ಇವುಗಳೆಲ್ಲ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕಸತ್ತೆಯ ಪದಾರ್ಥ ಗಳಿಗೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳು. ಅವುಗಳು ಇರುವಂತೆ ತೋರಿದರೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ ಅವು ನಿಜವಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದು. ಇದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಇರವು.

ಮೇಲೆ ತೋರಿಸಿರುವಂತೆ ಕೆಲವು ಪದಾರ್ಥಗಳು ಮೊದಲು ಇರುವಂತೆ ತೋರಿ ಆಮೇಲಿನ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅವು ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದಷ್ಟೆ. ಈ ನಿಶ್ಚಯಕ್ಕೆ **'ಬಾಧೆ'** ಎಂದು ಹೆಸರು. ಯಾವುದಾದರೂ ವಸ್ತು ಇರುವಂತೆ ತೋರಿ ಆಮೇಲೆ ಇಲ್ಲ ವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಯಿತು – ಎಂಬುದನ್ನು 'ವಸ್ತುವಿನ ಇರವು **ಬಾಧಿತ**ವಾಯಿತು' ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಮಾತಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ತೋರಿಕೆಯ ಇರವುಳ್ಳ ಹಗ್ಗದ ಹಾವು, ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪಿನ ಬೆಳ್ಳಿ – ಇವುಗಳ ಇರವು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ ಬಾಧಿತ ವಾಗುವುವು; ಆದರೆ ನಿಜವಾದ ಹಾವು, ನಿಜವಾದ ಬೆಳ್ಳಿ – ಇವುಗಳ ಇರವು ಬಾಧಿತ ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಿಜವಾದ ಹಾವಿನ ಬಳಿಗೆ ನಾವು ಹೋದರೆ ಅದು ಹಗ್ಗದ ಹಾವಿನಂತೆ ಮಾಯವಾಗದೆ ಹೆಡೆಯೆತ್ತಿಕೊಂಡು ಭುಸುಗುಟ್ಟುವುದು; ಅದನ್ನೂ ಲೆಕ್ಕಿಸದೆ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ

ಹೋಗಿ ಅದನ್ನು ಮುಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಹೋದರೆ ಕಚ್ಚಿಯೂ ಬಿಡುವುದು. ನಿಜವಾದ ಬೆಳ್ಳಿಯೂ ಅಷ್ಟೆ; ಅದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಿದಂತೆಲ್ಲ ಅದು ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯವು ಮತ್ತಷ್ಟು ಗಟ್ಟಿಯಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ಅದು ಬೆಳ್ಳಿಯಾಗಿರಲಾರದೆಂಬ ಸಂದೇಹಕ್ಕೇನೂ ಎಡೆಗೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾರಿಗೆ ಮಾರುವುದಕ್ಕೆ ಹೊರಟರೂ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಬೆಲೆಗೆ ಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಅವರು ಹಿಂಜರಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ತೋರಿಕೆಯಿರವಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಇರವು ಈ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಉಂಟೆಂದು ಜನರು ಭಾವಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ತೋರಿಕೆಯ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸತ್ಯತ್ವವು ಬಾಧಿತವಾಗುವಾಗ ಅವು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದಂತೆಯೇ ಆಗಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ; ಅವು **ನಿಜವಾಗಿ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವಾದರೆ ಸಾಕು,** ಅವುಗಳು **ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕಸತ್ತೆ**ಯುಳ್ಳವೇ ಎಂದು ಬಿಡುವೆವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ನಾವು ಮಕ್ಕಳಾಗಿದ್ದಾಗ ಕನ್ನಡಿಯೊಳಗೆ ಕಂಡ ನಮ್ಮ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಮಗುವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಎಷ್ಟೋ ಸಲ ಅದನ್ನು ಮಾತಾಡಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಮುದ್ದಿಡುವದಕ್ಕೂ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದೆವು; ಆದರೆ ದೊಡ್ಡವರಾಗುತ್ತಲೂ ಅದೊಂದು ಬಗೆಯ ಕಣ್ಣಿನ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಎಂದು ಮನಗಂಡುಬಿಟ್ಟದ್ದರಿಂದ, ಅಂದಿನಿಂದ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಆ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ನಿಜವಾದ ಇರವುಳ್ಳ ಪದಾರ್ಥವೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು ಹಾರಿ ಹೋಯಿತು. ಈಗ ನಾವು ಕನ್ನಡಿಯ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವನ್ನು ನೋಡಿ ಅದೊಂದು ನಿಜವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವೆಂದು ಮೊದಲಿನಂತೆ ಮರುಳಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಕನ್ನಡಿಯನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡಾಗಲೆಲ್ಲ ಅದು ಕಂಡೇ ಕಾಣುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಲ್ಲಿ ನಮಗಿದ್ದ ಸತ್ಯತ್ವ ಬುದ್ಧಿಯು ಬಾಧಿತವಾಯಿತು, ಅಷ್ಟೆ. ಇದರಂತೆಯೇ ಆಕಾಶದ ನೀಲಿ ಬಣ್ಣ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಬಾಧೆಯನ್ನೂ ಅರಿಯಬೇಕು.

ಆದಂತಿರಲಿ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಬಾಧಿತವಾಗುವ ಇರವುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳೇ ಅಲ್ಲದೆ, ನಾವು ಹುಟ್ಟಿದಂದಿನಿಂದ ಸಾಯುವವರೆಗೂ ಬಾಧಿತವಾಗದೆ ಎಲ್ಲರೂ ಅವು ಇವೆಯೆಂದೇ ವ್ಯವಹರಿಸುವ ವಸ್ತುಗಳೂ ಉಂಟಷ್ಟೆ. ಅವುಗಳನ್ನೇ ನಾವು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುಗಳೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವೆವು. ಅಂಥ ವಸ್ತುಗಳ ಇರವಿಗೆ **'ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ತೆ'** (ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲೆಲ್ಲ ನಿಜವಾಗಿಯೇ ತೋರುವ ಇರವು) ಎಂದು ಹೆಸರು. ಹೀಗೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ತೆಯುಳ್ಳ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕಸತ್ತೆಯುಳ್ಳ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಹೆಚ್ಚಿನಂತಸ್ತಿನ ಇರುವುಳ್ಳವುಗಳೆಂದು ನಾವು ಎಣಿಸುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಸತ್ಯವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಂದೂ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮಿಥ್ಯಾ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಂದೂ ಕರೆಯುವುದುಂಟು. **ಮಿಥ್ಯಾ** ಎಂದರೆ ಆಯಾ ವಸ್ತುಗಳು ತೋರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೇನೂ ಅರ್ಥವಲ್ಲ; ಅವು ತೋರಿದರೂ ನಾವು ಅವುಗಳನ್ನು ಮಿಕ್ಕ ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ ನಿಜವಾಗಿರುವುವೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಇಂಥ ಮಿಥ್ಯಾವಸ್ತುಗಳು ನಮಗೆ ಎಲ್ಲಿಯೋ ಕೆಲವು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವವು. ಮಿಕ್ಕ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ನಿಜವಾಗಿಯೇ ತೋರುವುವು. ನಾವು ಮೊದಲು ಅವು ಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರಿತೆವೋ ಈಗಲೂ ಹಾಗೆಯೇ ಇರುವುವು. ದಿನದಿನಕ್ಕೆ ವಸ್ತುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯದೆ ಇದ್ದ ಹೊಸ ಹೊಸ ಸ್ವಭಾವಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಶೋಧ ನೆಮಾಡಿದ ಹಾಗೆಲ್ಲ ಕಂಡುಬರುವುದು ನಿಜ; ಆದರೆ 'ಆ ವಸ್ತುಗಳೇ ಇವು' – ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಮಾತ್ರ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಹಾಗೆಯೇ ನಿಂತಿರುವುದು. ಭ್ರಾಂತಿಯ ತೋರಿಕೆಯು ಹತ್ತಿರ ಹೋದ ಮೇಲೆ ಹಾರಿಹೋಗುವಂತೆ ಅಥವಾ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ನಾವು ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯ ದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ ತಿಳಿವು ಅದರ ವಿಷಯವಾದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಶೋಧದಿಂದ ಹಾರಿ ಹೋಗುವಂತೆ ಈ ವ್ಯವಹಾರದ ವಸ್ತುಗಳಾಗಲಿ ಅವುಗಳ ತಿಳಿವಾಗಲಿ ಹಾರಿಹೋಗು ವುದಿಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳ ಇರವಿಗೆ **ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ತೆ**ಯೆಂದು ಹೆಸರು.

ಈಗ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಹೇಳುವ ನಿಜವಾದ ಇರವಿನ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆರಳೋಣ. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಸತ್ಯವೆಂದು – ಎಂದರೆ ನಿಜವಾಗಿರುವುವೆಂದು – ಹೇಳುವ ವಸ್ತು ಗಳು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸತ್ಯವೇ. ಯಾವು ವಸ್ತುವಿನ ಇರವು ನಿಜವೆಂದು ತೋರಿ ಆಮೇಲೆ ನಿಜವಲ್ಲವೆಂದು ತೋರುವುದೋ ಅದನ್ನೇ ಮಿಥ್ಯಾಪದಾರ್ಥವೆಂದೂ ಯಾವುದು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ನಿಜವೆಂದೇ ತೋರುವುದೋ ಅದನ್ನೇ ಸತ್ಯಪದಾರ್ಥವೆಂದೂ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕರು ನಂಬುವರು. ಆದರೆ ವಸ್ತುವು ಹೇಗಿದ್ದರೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಿಜವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ? ಎಂದರೆ ಯಾವು ವಸ್ತುವು ಹೇಗೆ ತೋರುವುದೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಅದನ್ನು ಬಳಸುವುದಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕು. ನೀರೆಂದು ತೋರಿದರೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಕುಡಿಯು ವುದಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕು; ಆಗ ಅದನ್ನು ನಿಜವಾದ ನೀರೆಂದು ಜನರು ಭಾವಿಸುವರು. ಆದರೆ ಯಾವ ವಸ್ತು ಹಾಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದು ಸುಳ್ಳುನೀರು. ಬಿಸಿಲುಗುದುರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ನೀರನ್ನು ಕುಡಿದು ಯಾರೂ ನೀರಡಿಕೆಯನ್ನು ಅಣಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ನೀರಿನಂತೆ ತೋರಿದರೂ ನಿಜವಾದ ನೀರಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇ ಸತ್ಯಮಿಥ್ಯಾವಸ್ತುಗಳ ವಿಂಗಡಕ್ಕೆ ಜನರಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಹೆಗ್ಗುರುತು. ಯಾವ ವಸ್ತುವೇ ಆಗಲಿ ಅದು ಇಂಥ ವಸ್ತು ವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಜನರು ಅದನ್ನು ಬೇಕುಬೇಕಾದಹಾಗೆ ಬಳಸುವುದಕ್ಕೆ ಹೊರಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ಅದನ್ನು ಬಳಸುವಾಗಲೆಲ್ಲ ಅದು ತನ್ನಲ್ಲಿರಬೇಕೆಂದು ಅವರು ನಂಬುವ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸದೆ ಇದ್ದರಾಯಿತು; ಆಗ ಅದಕ್ಕೆ ನಿಜವಾದ ಇರವು ಇದೆ, ಅದು ಸತ್ಯ – ಎಂದು ಅವರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಗುರುತನ್ನು ನಂಬಿ ನಾವು ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಮೋಸಹೋಗಿರುತ್ತೇವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನೀರುಕುಡಿದು ಬಾಯಾರಿಕೆಯನ್ನು ಅಣಗಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ಆಗುವುದು; ಆದ್ದರಿಂದ ಆಗ ಆ ನೀರನ್ನು

ನಿಜವಾದ ನೀರೆಂದೇ ಭಾವಿಸುವೆವು. ಆದರೆ ಆ ಕನಸಿನಿಂದ ಎಚ್ಚತ್ತ ಮೇಲೆ ಎಷ್ಟೋ ಸಲ ನೀರಡಿಕೆಯಿಂದ ಬಾಯಿ ಒಣಗಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿರುವುದು. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ಬಂದು ಮಾತನಾಡಿಸಿದ ಎಷ್ಟೋ ಜನರು ಆಗ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದಾರೆಂದು ಬಲವಾದ ಭಾವನೆಯಾಗುವುದು; ಆದರೆ ಎಚ್ಚತ್ತ ಕೂಡಲೆ ಅವರು ಸತ್ತುಹೋಗಿ ಎಷ್ಟೋ ವರ್ಷಗಳಾಗಿರುವವೆಂದು ಥಟ್ಟನೆ ಹೊಳೆದು ನಮಗೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಾದ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ನಾವೇ ನಗುವೆವು. ಹೀಗೆಲ್ಲ ಆಗುವುದರಿಂದ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವ ವಸ್ತುಗಳ ಇರವು ಅಬಾಧಿತವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟೇ ಅನುಕೂಲವಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದರೂ ತತ್ತ್ವನಿಶ್ಚಯಕ್ಕೆ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಹೆಗ್ಗುರುತೇ ಸಾಲದೆಂದೂ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ತರದ ಗುರುತೇನಾದರೂ ಬೇಕೆಂದೂ ಎನಿಸುವುದು. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾ ವಸ್ತುಗಳೆಂದು, ಎಂದರೆ ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯ ಇರವುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳೆಂದು, ನಮಗೆ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುಗಳ ಇರುವಿಕೆಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವ ವಸ್ತುಗಳ ಇರವು ಮೇಲ್ತರದ ಇರವೇ ಸರಿ. ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿಯೂ ಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದಿಕ್ಕಲ್ಲ; ಅವು **'ಸಾಪೇಕ್ಷಸತ್ಯ'** ವಸ್ತುಗಳು, ಎಂದರೆ ತಮಗಿಂತ ಕಡಿಮೆಯ ಇರವುಳ್ಳ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ವಸ್ತುಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಇರವುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳು ಅಷ್ಟೆ.

ಹಾಗಾದರೆ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ವಸ್ತುವು ಹೇಗಿದ್ದರೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದೆಂದು ಎಣಿಸಬೇಕು? – ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಎದುರಿಗೆ ಬಂದು ನಿಲ್ಲುವುದಷ್ಟೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ನಾವು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸತ್ತೆಯನ್ನೂ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕಸತ್ತೆಯನ್ನೂ ಇನ್ನೊಂದು ಸಲ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದೊಳ್ಳೆಯದು. 'ಇದೆ' ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಯಾವುದು ವಿಷಯವಾಗಿ ಗೋಚರವಾಗುವುದೋ ಅದನ್ನೆಲ್ಲ ನಾವು ಇರವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಹೇಳುವೆವು; ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ತೆಯುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳೇ ಆಗಲಿ, ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ಸತ್ತೆಯುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳೇ ಆಗಲಿ, ತಾವು ತಾವು ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ 'ಇದೆ' ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿಯೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವುವು. ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವು ಗೋಚರವಾದರೂ ಅದು ಇರುವ ವಸ್ತುವೆಂದು ಅರಿಯುವೆವೇ ಹೊರತು ಇಲ್ಲದ್ದೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. 'ಮೊಲದ ಕೊಂಬು', 'ಬಂಜೆಯ ಮಗ' – ಮುಂತಾದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದರೆ ಕೂಡ ಆ 'ಕೊಂಬು', 'ಮಗ' – ಎಂಬ ವಸ್ತುಗಳು ಇರುವವೆಂದೇ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಹೊಳೆಯುವುದು; ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಹೊಳೆದ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಮೊಲದ ಕೊಂಬೆಂಬ ವಸ್ತುವಾಗಲಿ ಬಂಜೆಯ ಮಗನೆಂಬ ವಸ್ತುವಾಗಲಿ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇರಲಾರವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವೆವು. ಆಗ ಅವು ಅಸತ್ಪದಾರ್ಥಗಳಾಗುವುವು.

ಇದಿರಲಿ. ಯಾವ ವಸ್ತುವಾದರೂ ಇದೆ ಎಂದೇ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಗೋಚರ ವಾಗಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಇದೆಯೆಂದು ಬುದ್ಧಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವುದೆಂಬುದಿಷ್ಟೇ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಕಾಗಲಾರದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವು. ಪದಾರ್ಥವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಊಹಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿರಕೂಡದು; ಹಾಗಾದರೆ ಅವು ಗಳನ್ನು ಸತ್ಯವೆನ್ನಬಹುದು. ನಮಗೆ ಭ್ರಾಂತಿಯ ಜ್ಞಾನವಾಗುವಾಗ ತೋರುವ ವಸ್ತುಗಳು ಇವೆಯೆಂದು ತೋರಿದರೂ ಅವು ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಆಮೇಲೆ ತೋರುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದಾನೊಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಇರವು ಕಂಡರೂ ಅದರ ಇರವು ಯಾವಾಗಲೂ ಅದಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿ ಕೊಂಡೇ ಇರುವುದೆಂದು ಸರಿಸಲ್ಲುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪರೀಕ್ಷೆ ಬೇಕು. ಅದು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಊಹಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಅವಕಾಶವಿರಬಾರದು. ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಚಾರ ವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಮುಂದುವರಿಸೋಣ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುಗಳು ಆ ಅವಸ್ಥೆಯಿರುವ ವರೆಗೂ ತೋರುತ್ತಲೇ ಇರುವುವು; ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಅವಸ್ಥೆಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲ ವೆಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಯಾರಿಂದಲೂ ಆಗುವ ಹಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆ ವಸ್ತುಗಳು ಯಾವುವೂ ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ; 'ಈಗ ಆ ವಸ್ತುಗಳು ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ನಾವು ಎಚ್ಚರವಾಗಿರುವಾಗ ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ವಸ್ತುಗಳು ಯಾವುವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇವುಗಳಂತೆಯೇ ಇರುವ ಬೇರೆ ಕೆಲವು ವಸ್ತು ಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಮತ್ತು ಅವು ಇವುಗಳೇ ಎಂದೂ ನಾವು ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮೋಸಹೋಗಲೂಬಹುದು. ಆದರೆ ಎಚ್ಚತ್ತ ಮೇಲೆ ನೋಡಿದರೆ ಎಚ್ಚರದ ವಸ್ತುಗಳು ಯಾವುವೂ ಅಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಹಾಗೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟ ವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತೇವೆ. ಈ ನಿಶ್ಚಯದ ಕಣ್ಣಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಎಚ್ಚರದ ವಸ್ತು ಗಳು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇರುವುವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾದರೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಅವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅಡ್ಡಿಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ 'ಅಲ್ಲಿದೆ, ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ', 'ಆಗ ಇದೆ, ಈಗ ಇಲ್ಲ' – ಎಂದು 'ಇಲ್ಲ' ಶಬ್ದವನ್ನುಪಯೋಗಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳೇ ಅಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಬಾರದ ವಸ್ತುವೊಂದುಂಟೆ? ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯವೆಂದು ತೋರದೆ, ತನಗೆ ತಾನೇ ಯಾವಾಗಲೂ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವುದೆಂಬ ವಸ್ತುವು ಯಾವುದಾದರೂ ಇದೆಯೆ? ಇದ್ದರೆ ಅದೇ **ನಿರಪೇಕ್ಷ ಸತ್ಯವು**, ಅದೇ **ಪರಮಾರ್ಥ ಸತ್ಯವು**. ಈ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ತೆಯ ವಸ್ತು ಯಾವುದೆಂಬು ದನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಕಂಡು ಹಿಡಿಯುವುದೇ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಪರಮೋದ್ದೇಶವು.



8. ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿಚಾರವೂ ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನವೂ

ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿಚಾರವನ್ನು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಮಾರ್ಗದಿಂದ ನಡೆಯಿಸಿದರೆ ಪರಮಾರ್ಥ ಸತ್ಯವನ್ನು ಮನಗಾಣುವುದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲಿಸುವ ಹಾಗೆ ಬೇರೆ ಯಾವ ಮಾರ್ಗದಿಂದಲೂ ಅನುಕೂಲಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸಿ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವೆಂದರೇನೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹಿಂದೆ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವಷ್ಟೆ. ಈಗ ಈ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಾವುದು ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವಾದದ್ದೆಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಹೊರಡಬಹುದಾದರೂ ನಡುವೆ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಕಡೆಯಿಂದ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಅಡಚಣೆ ಬರುವಂತಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಮೊದಲು ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಂಡು ಮುಂದಕ್ಕೆ ತೆರಳು ವುದು ಒಳ್ಳೆಯದು.

ವೇದಾಂತಿಗಳೇ ಆಗಲಿ, ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಧರ್ಮಪಂಥವನ್ನು ಅನುಸರಿ ಸಿರುವವರೇ ಆಗಲಿ, ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನಿಗೇ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೇಲಿನ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ವನು; ಮನುಷ್ಯನಿಗಾಗಿಯೇ ಮಿಕ್ಕ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೆಲ್ಲ ಈಶ್ವರನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುತ್ತಾನೆ; ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ನಿತ್ಯವಾದ ಆತ್ಮವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುತ್ತಾನೆ; ಹೆಚ್ಚೇನು, ಮನುಷ್ಯ ನನ್ನು ತನ್ನ ಪಡಿನೆಳಲಾಗಿಯೇ ದೇವರು ಹುಟ್ಟಿಸಿರುತ್ತಾನೆ – ಎಂದು ಯಹೂದಿ, ಕ್ರೈಸ್ತ, ಮಹಮ್ಮದೀಯ – ಮತದವರ ನಂಬಿಕೆಯಿರುವುದು. ಉಳಿದ ಧರ್ಮಪಂಥದವರು ಮನು ಷ್ಯನ ಆತ್ಮವು ದೇವರಿಂದ ಸೃಷ್ಟವಾಗಿದೆಯೆಂದು ನಂಬುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಮನುಷ್ಯ ನಿಗಾಗಿಯೇ ಸಕಲಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಹುಟ್ಟಿವೆಯೆಂದೂ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಮಾನವಜನ್ಮವೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ದೊಡ್ಡದೆಂದೂ ಮನುಷ್ಯನ ಕಣ್ಣಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನೋಡಬೇಕೆಂದೂ ಮನುಷ್ಯನ ಅಳತೆಯಿಂದಲೇ ಈ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೆಲ್ಲ ಅಳೆಯಬೇಕೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಿರುವರು. ಮನುಷ್ಯನು ತಾನೇ ಎಲ್ಲರಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನವನೆಂದು ಹೆಮ್ಮೆಪಡುವುದಕ್ಕೇನೋ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಬೆಂಬಲವಾಗಿರಬಹುದು; ಆದರೆ ನಿಜಸ್ಥಿತಿ ಹೇಗಿದೆ? ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ನಿಜವಾದ ಸ್ಥಾನವು ಯಾವುದು? ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಕಣ್ಣಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಯಾವುವೂ ನಿಲ್ಲುವ ಹಾಗೆಯೇ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ; ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಅಂಥ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಾನವೇನೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಜಗತ್ತನ್ನೆಲ್ಲ ಅಳೆಯಬೇಕೆಂಬುದು ಹುಚ್ಚುತನ ವೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು.

ಪ್ರಪಂಚದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇದುವರೆಗೆ ಮನುಷ್ಯನು ಕೂಡಿಹಾಕಿರುವ ಭೌತಿಕ ವಿಜ್ಞಾನದ ತಿರುಳೇನೆಂದರೆ – ಈ ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬುದು ಮೊದಲಿಲ್ಲದೆ ಕೊನೆಯಿಲ್ಲದೆ ಅನಂತವಾಗಿ, ಯಾವ ಎಲ್ಲೆ ಕಟ್ಟೂ ಇಲ್ಲದೆ, ಶಾಶ್ವತವಾಗಿದ್ದು ಕೊಂಡಿರುವುದು. ಇದರ ಲ್ಲಿರುವ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಭೌತಿಕವಸ್ತುವೆಂದೂ ಶಕ್ತಿಯೆಂದೂ ಎರಡು ಆಕಾರಗಳಿರುವುವು. ಈ ವಸ್ತುವು ಒಂದೇ ಸಮನೆ ಓಡಾಡುತ್ತಿರುವುದು. ಇದರ ಚಲನೆಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ನಿಲುಗಡೆಯಿಲ್ಲ; ಸಂಕೋಚ ವಿಕಾಸ, ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮೈಗರೆಯುವುದು – ಹೀಗೆ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳಾಗುತ್ತಿರುವುದೇ ವಸ್ತು ಸ್ವಭಾವವವು. ಅನಂತವಾದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಲೆಕ್ಕ ವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ತಾರೆಗಳು ಇರುವುವು; ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮೆಲ್ಲಮೆಲ್ಲಗೆ ನಾಶವಾಗು ತ್ತಿರುವುವು, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುವು. ಸೂರ್ಯ ಮಂಡಲವು ಇಂಥ ತಾರೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ. ಎಷ್ಟೋ ಕೋಟಿ ವರ್ಷಗಳ ಮೇಲೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅದೃಷ್ಟ ವಿಶೇಷದಿಂದ ಕೆಲವು ಗ್ರಹಗಳೆಂಬ ತುಂಡುಗಳು ಈ ಸೂರ್ಯನಿಂದ ಮುರಿದುಕೊಂಡು ಹೊರಬಿದ್ದವು; ಆದರೆ ಅವು ಸೂರ್ಯನ ಆಕರ್ಷಣೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟು ಅದರ ಸುತ್ತಲೂ ಈಗಲೂ ಸುತ್ತುತ್ತಲೇ ಇವೆ. ಹೀಗೆ ಅದರ ಸುತ್ತಲೂ ತಿರುಗುತ್ತಿರುವ ಗ್ರಹಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಭೂಮಿಯೂ ಒಂದು. ಈ ಭೂಮಿಯು ಮೊದಲು ಬಲು ಬಿಸಿಯಾದ ಅನಿಲ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದು ಎಷ್ಟೋ ಕಾಲದವರೆಗೆ ಆರುತ್ತಾ ಬಂದು ಹೆಪ್ಪುಗಟ್ಟಿ ಕೊನೆಗೆ ಅದರ ಮೇಲೆ ನೀರು ನಿಂತಿತು. ಕೋಟಿಗಟ್ಟಲೆಯ ವರ್ಷಗಳು ಕಳೆದ ಮೇಲೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು, ಆ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೆನ್ನು ಹುರಿಯುಳ್ಳ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಮಿಕ್ಕವುಗಳನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಹಾಕಿದವು; ಅವುಗಳಿಂದ ಸಸ್ತನಿಗಳೆಂಬ ಪ್ರಾಣಿಶಾಖೆಯೊಂದು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಉಂಟಾಯಿತು. ಈ ಸಸ್ತನಿಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೇಲ್ಪಟ್ಟ ಶಾಖೆಯೊಂದರ ರೆಂಬೆಯೇ ಮನುಷ್ಯ ಜಾತಿಯು. ಮನುಷ್ಯನು ಇದೇ ಶಾಖೆಯ ವಾನರಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವನು.

ಈ ಖಗೋಳ ಭೂಗೋಳ ವೈಚಿತ್ರ್ಯಗಳನ್ನು ಮನಗಂಡರೆ ಯಾವನಿಗೆ ತಾನೆ ಮನುಷ್ಯನ ಮೇಲ್ಮೆಯನ್ನು ಕೊಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಬಾಯಿ ಬರುವುದು? ಈ ಅಖಂಡಾನಂತ ವಾದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿರುವ ತಾರಕೆಗಳೆಷ್ಟೋ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಯಾವುದರ ಸುತ್ತಲೂ ಈ ನಮ್ಮ ಸೌರವ್ಯೂಹದಂಥ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಗ್ರಹಗಳ ವ್ಯೂಹಗಳು ಇರುವುವೋ, ಯಾರು ಬಲ್ಲರು? ಇಂಥ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದ ವ್ಯೂಹಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುವ ಈ ಗ್ರಹಮಂಡಲ ದಲ್ಲಿರುವ ನಮ್ಮ ಭೂಮಿಯೊಂದನ್ನು ಅನಂತವಾದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಇದು ಬಿಸಿಲುಕೋಲಿನಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ಧೂಳಿನ ಕಣವಾದರೂ ಆದೀತೊ ಇಲ್ಲವೊ! ಇಂಥ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಮೊನ್ನೆ ಮೊನ್ನೆ ಹುಟ್ಟಿ ಕಣ್ಣುಬಿಟ್ಟಿರುವ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಏತರ ಕಣಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಲಾದೀತು? ಈ ಮನುಷ್ಯಕೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವನೋ ಒಬ್ಬನು, ತಾನೇ ಜಗತ್ತಿನ

ಸೃಷ್ಟಿಗೆಲ್ಲ ಪ್ರಧಾನವೆಂತಲೂ ತನ್ನ ಅಲ್ಪಮತಿಗೆ ತೋರಿದ ವಿಚಾರವೇ ವಿಚಾರವೆಂತಲೂ ಎಣಿಸಿದರೆ ಈ ಹಮ್ಮಿಗೆ ತಳಗಲ್ಲು ಯಾವುದು? ಮನುಷ್ಯನು ಈಶ್ವರನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು, ಅವನಲ್ಲಿ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಅಳಿಯದ ಆತ್ಮವಸ್ತುವಿರುವುದು, ಜೀವನಿಗೂ ಸಂಕಲ್ಪ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ವುಂಟು – ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಬಡಾಯಿಕೊಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಧರ್ಮಪಂಥಗಳಿಗೆ ಬುಡ ವೆಲ್ಲಿದೆ? ಅನಂತಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಮೊನ್ನೆ ಹುಟ್ಟಿ ನಿನ್ನೆ ಕಣ್ಣುಬಿಟ್ಟಂತಿರುವ ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಇರವಿನ ಪರಮಾರ್ಥವೆಲ್ಲ ತನ್ನ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಂತಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳುವ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಮಾತು ನದಿಯ ಸೆಳತಕ್ಕೆ ಕೊಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದ ನರಿಯು ತಾನು ಹೋದರೆ ಜಗತ್ತೇ ಹಾಳಾಗುವುದೆಂದು ಕೂಗಿಕೊಂಡಿತೆಂಬ ಕಥೆಗೆ ಸಮಾನವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನು?

ಈ ಮೇಲಿನ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗೆ ಉತ್ತರಹೇಳದೆ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಮಾರ್ಗವನ್ನು ಮುಂದೆ ಸಾಗಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಮೇಲೆ ಮೇಲೆ ನೋಡಿದರೆ ಇದೊಂದು ಪ್ರಬಲ ವಾದ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಯಾಗಿಯೇ ತೋರುವುದು. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಕಂಡು ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿಚಾರಕ್ರಮದ ವಿಷಯವಾಗಿ ನಾವು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಕಣ್ಣು ಹೊರಗಣ್ಣು; ಈ ಹೊರಗಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಎಲ್ಲೆ ಕಟ್ಟಿಲ್ಲದ ಕಾಲದೇಶನಿಮಿತ್ತಗಳ ಗುಂಪೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅದರೊಳಗೆ ನಾವು ಒಂದು ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿರುವವರೆಂದು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಆಗಿರುವ ಫಲಿತಾಂಶವೇ ಮೇಲಿನ ಆಕ್ಷೇಪವು. ಆದರೆ ಸರಿ ಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಜಗತ್ತೆಂಬುದೇನು? ಇದರಲ್ಲಿ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ತಾರಕೆಗಳೂ ಗ್ರಹ ಗಳೂ ಧೂಮಕೇತುಗಳೂ ಇರುವುವೆಂಬುದು ದಿಟವೆ; ಆದರೆ ಆ ಸೂರ್ಯ ಚಂದ್ರ ನಕ್ಷತ್ರ ಮಂಡಲಗಳಿಂದಲೂ ಭೂಮ್ಯಾದಿಗ್ರಹಗಳಿಂದಲೂ ಕೂಡಿರುವ ಈ ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬು ದೆಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯನ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮಾರು ಹೊಳೆದಿರುವ ವಿಷಯವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನು? ಈ ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಈ ಅಗಾಧವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವು ಇದೆಯೆಂದು ಕೂಡ ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೆ? ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಅಳತೆಗೆ ಸಿಕ್ಕದ್ದೆಂದು ತೋರುತ್ತಿರುವ ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ಹೆಚ್ಚೆನಿಸುವುದೋ, ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ತನಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ **ಜ್ಞಾನವು** ಹೆಚ್ಚೆನಿಸುವುದೋ? **ವಿಷಯ**ವಾದ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವು ಹೆಚ್ಚೋ, ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ತನಗೆ ಗೋಚರ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ **ವಿಷಯಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವು** ಹೆಚ್ಚೋ? ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳು ವುದಕ್ಕೇನೂ ಯೋಚನೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ತೀರ ಸಣ್ಣ ವಸ್ತುವನ್ನು ವಿಷಯಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಅನಾಯಾಸವೋ ಅಷ್ಟೇ ಅನಾಯಾಸದಿಂದ ಹೊರಗಿನ ಇಡಿಯ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೇ ವಿಷಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ **ಜ್ಞಾನವೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಇರವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು** ಯಾರಿಗಾದರೂ ಹೊಳೆಯದಿರದು.

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂದೇಹವು ಬರುತ್ತದೆ: ಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯಕ್ಕಿಂತ ಅಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿನದಾದರೆ ಶರೀರದಲ್ಲಿಯೇ ಏಕೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ? ಅದು ಕೆಲವು ಸಾರಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಾರಿ ಮರೆಯಾಗುತ್ತಲೂ ಇರುವುದೇಕೆ? ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಒಂದು ದೊಣ್ಣೆಯ ಪೆಟ್ಟು ಬಿದ್ದರೆ ಸಾಕು, ಜ್ಞಾನ ತಪ್ಪಿ ದೊಪ್ಪನೆ ಬಿದ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದ್ದರೆ ಆಗ ಅದು ಏತಕ್ಕೆ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಾರದು? ದಿನಕ್ಕೊಂದು ಸಲ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ನಿದ್ರಿಸಲೇಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಆಗ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಎಲ್ಲಿರುವುದು? ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಹೀಗೆ ಆಗಾಗ್ಗೆ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಈ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದನ್ನು ದೇಹದ ಒಂದು ಧರ್ಮವೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅದೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೇಲಿನದೆಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಿದೆಯೆ? ಅದನ್ನು ಹಾಗೆ ಅಟ್ಟಕ್ಕೇರಿಸಿದರೆ ಬರುವ ಭಾಗ್ಯವಾದರೂ ಏನು?

ಜ್ಞಾನದ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳದ್ದರಿಂದ ಈ ಮೇಲಿನ ಸಂದೇಹವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಬಹು ಜನರ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳ ಪಡಿನೆಳಲಿನಿಂದ ಕೂಡಿರುವಂತೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಎಚ್ಚರದರಿವೇ. ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ನಮಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಧರ್ಮವೆಂದೂ ಅದು ಆಗಾಗ ತಲೆದೋರಿ ಮಾಯವಾಗುತ್ತಲೂ ಇರುವುದೆಂದೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬಹುಮಂದಿ ನಂಬಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನದ ನಿಜವಾದ ತಿರುಳೇನೆಂಬುದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದರ ಗೋಜಿಗೆ ನಾವು ಯಾರೂ ಹೋಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. 'ಜ್ಞಾನವು ಬಂದಿತು, ಜ್ಞಾನವು ಹೋಯಿತು' ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವೆವಷ್ಟೆ; ಇದು ಬರುತ್ತಲೂ ಹೋಗುತ್ತಲೂ ಇರುವುದನ್ನು ನಾವು ಏತರಿಂದ ಅರಿಯುವೆವು? ಇದನ್ನರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ನಮಗೇನಾದರೂ ಸಾಧನವು ಇದೆಯೆ? ಇದ್ದರೆ ಅದು ನಿತ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆ? – ಇದನ್ನು ನಾವು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಯೋಚನೆ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಖಗೋಳ ಭೂಗೋಳಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವನ್ನೂ ವಿಚಾರಮಾಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಈ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಅಗತ್ಯವಿರುವುದು. ಯಾವ ಜ್ಞಾನವು, ಜಗತ್ತಿನ ಇರವಿನ ಒರೆಗಲ್ಲಾಗಿರುವುದೋ ಯಾವ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ಕುರುಡರ ಮುಂದೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಬರಿಯ ಕತ್ತಲೆಯ ಕುಣಿತವಾಗುವುದೋ ಆ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನಲ್ಲವೆ ನಾವು ಮೊದಲು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು? ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತೇ ಮುಂದೆ ಒಂದು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಹೂಡಬೇಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸೋಣ. ಈಗ್ಗೆ ಇಷ್ಟನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತರಬೇಕು. ಜ್ಞಾನವು ತೋರಿಕೊಂಡಾಗ ಪ್ರಪಂಚವೂ ತೋರಿಕೊಂಡು ಅದು ತೋರದೆ ಇದ್ದಾಗ ಈ ಪ್ರಪಂಚವೂ ತೋರದೆ

ಹೋಗುವುದೆಂಬುದನ್ನು ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪುವೆವಷ್ಟೆ? ಆಗಲೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಾನವು ಬಂದ ಹಾಗಾಯಿತು, ನೋಡಿ! ನಾವು ಇಷ್ಟೊಂದು ದೊಡ್ಡದೆಂದು ಕೊಚ್ಚಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಈ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೆಲ್ಲವನ್ನೂ ತನಗೆ ಬೇಕಾದಾಗ ವಿಷಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೂ ಬೇಡವಾದಾಗ ಕೊಡವಿಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತಲೂ ಇರುವ ಈ ಜ್ಞಾನದ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆ ಎಷ್ಟಾಯಿತು!

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಲೇಖನದ **ಸಾರಾಂಶ**ವೇನೆಂದರೆ, ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ಎಷ್ಟೇ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿರಲಿ, ಇದರಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೇ ಸೌರವ್ಯೂಹಗಳು ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರಲಿ, ಈ ಭೂಮಿಯು ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೇ ಸಣ್ಣ ಅಂಶವಾಗಿರಲಿ, ಮಿತಬುದ್ಧಿಯಾಗಿ ಇಂಥ ಭೂಲೋಕ ದಲ್ಲಿ ವಾಸವಾಗಿರುವ ಮನುಷ್ಯನು ಎಷ್ಟೇ ಅಲ್ಪಪ್ರಾಣಿಯಾಗಿ ಕಾಣಲಿ, ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಹೊರಡುವವರನ್ನು ಯಾರನ್ನೂ ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ದುರಭಿ ಮಾನಿಗಳೆಂದಾಗಲಿ, ಆಗದ ಹೋಗದ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕಿರುವವರೆಂದಾಗಲಿ, ಅಲ್ಲಗಳೆ ಯುವುದಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಯಾರು ಹೊರಗಣ್ಣಿನಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನೋಡಿ ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತನಗೆ ತಾನೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವುದೆಂದು ವಿಚಾರಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ನಂಬಿಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿರುವರೋ ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯವು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸಾಗದ ಕೆಲಸವೆಂದು ತೋರಬಹುದು; ಆದರೆ **ವಿಷಯವಿಷಯಿವಿಭಾಗ**ವನ್ನು ಮಾಡಿ ಕೊಂಡು ಎಲ್ಲವೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೆಂಬುದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬಲ್ಲ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು ಈ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನಾಗಲಿ, ಇದರಲ್ಲಿರುವ ವೈಚಿತ್ರ್ಯಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಕಂಡು ಎದೆ ಗೆಡುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರವು ಶೋಧನೆಮಾಡಿ ಕಂಡುಹಿಡಿದಿರುವುದೆಲ್ಲ ವಿಷಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ತಗಲಿಕೊಂಡಿರುವುದೇ ಹೊರತು ವಿಷಯಿಯಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿ ದ್ದಲ್ಲ; ಅದರಲ್ಲೂ ವಿಷಯದ ಹೊರಮೈಯ್ಯನ್ನು ನೋಡಿ ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರವು ತೃಪ್ತಿ ಹೊಂದಿರುವುದೇ ಹೊರತು ಅದರ ತಿರುಳೇನೆಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದಕ್ಕೇನೂ ಹೋಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಚಾರಕ್ಕೂ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೂ ಯಾವ ಬಗೆಯ ವಿರೋಧವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

❄ ❄ ❄

9. ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯ

ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದಕ್ಕೆಂದು ಹೊರಟಿರುವವರಲ್ಲೆಲ್ಲ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಅನುಸರಿಸಿರುವ ವಿಚಾರಕ್ರಮವು ತಾನೇ ಒಂದು ಬಗೆಯಾಗಿರುವುದೆಂದು

ಹಿಂದೆ ತಿಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಮಾರ್ಗದಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದೆಂಬುದು ವೇದಾಂತಿಗಳೊಬ್ಬರಿಗೇ ಮೀಸಲಾಗಿರುವುದೆಂದೂ ಮಿಕ್ಕವರು ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರವೊಂದನ್ನೇ ಎಣಿಕೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವರೆಂದೂ ಅವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕೈಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದಲೇ ನೋಡುವುದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ವಿಚಾರದ ರಾಜಮಾರ್ಗವು ಸಿಕ್ಕದೆ ಸೀಳುಹಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ ಮುಂದುಗಾಣದೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ನಿಂತುಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗಾಗಿದೆಯೆಂದು ಸೂಚಿಸಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಮಾರ್ಗದ ಹೆಗ್ಗುರುತನ್ನೂ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಈ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವ ಪರಮಾರ್ಥ ಸತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರುಹಿಟ್ಟು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಲಾಗುವುದು.

ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತೋರುವ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಗೇ ಗಂಟು ಬಿದ್ದಿರುವುದೆಂದು ನಾವು ಹಿಂದೆಯೇ ತಿಳಿಸಿರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯವು. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳು ತಿಳಿಯಬರುವುವು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದಾಗಿರುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನೊಳಗೆ ಒಂದುಗೂಡಿಸಿ ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವದ ನೆನಪಿನ ಬಲದಿಂದ ಇದು ಇಂಥ ಪದಾರ್ಥವೆಂದು ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತೇವೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ನೇರಾಗಿ ತೋರುವ ಅಥವಾ ನಾವು ಊಹಿಸಿಯೋ ಕಲ್ಪಿಸಿಯೋ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ವಿಷಯಗಳೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವುದಕ್ಕೆಂದು ನಾವು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿರುವ ಇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳೂ ಸೇರಿ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವೆನಿಸುವುವು. ಈ ಒಟ್ಟು ಪ್ರಪಂಚವು ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಗೇ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವುದೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅರಿತು ನೆನಪಿಡಬೇಕು.

ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಹೊರಗಿರುವ ವಿಷಯಗಳು, ಒಳಗಿರುವ ಕರಣಗಳು – ಎಂದು ಎರಡು ಭಾಗಗಳಿರುವವಷ್ಟೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಷಯಗಳು ಎಚ್ಚರದಿಂದಾಚೆಗೆ ಹೋಗಲಾರವೆಂಬುದನ್ನು ಜನಗಳು ಬಹಳಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಪ್ಪುವುದಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ; ಎಂದರೆ,. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಹೊರಗೆ ನಾವು ನೋಡುವ ನೋಟಗಳೂ ಕೇಳುವ ಧ್ವನಿಗಳೂ ಸವಿನೋಡುವ ರುಚಿರುಚಿಯಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಮೂಸಿನೋಡಿ ತಿಳಿಯುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಾಸನೆಗಳೂ ಕಲ್ಲಾಗಿರುವ ಅಥವಾ ಮೆತ್ತಗಿರುವ ವಸ್ತುಗಳೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದೇ ಹೊರತು ಕನಸಿನೊಳಗೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಕಾಣುವುದಕ್ಕೆ ಎಂದಿಗೂ ಆಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಜನರಿಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವೆ. ಆದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾವು ವಸ್ತುಗಳನ್ನರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಮನಸ್ಸು–ಮುಂತಾದವುಗಳ ಗುಂಪು ಕೂಡ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೇ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವವೆಂಬುದನ್ನು ಅನೇಕರು ಮರೆತು ಬಿಡುವರು. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಎಚ್ಚರದ ಮನಸ್ಸಿಗಿಂತ ಕನಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಮನಸ್ಸು ಬೇರೆಯೇ ಎಂದರಂತೂ

ಯಾರೂ ಒಪ್ಪುವುದಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧರಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳನ್ನು ನಾವು ಸ್ವಲ್ಪ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಈ ನಿಜವು ತಾನೇ ಹೊರಬೀಳುವುದು. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ರೂಪವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿಂದಲ್ಲ, ಸದ್ದನ್ನು ಕೇಳುವುದು ಎಚ್ಚರದ ಕಿವಿಯಿಂದಲ್ಲ, ಮಿಕ್ಕ ಆಯಾ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಎಚ್ಚರದ ಆಯಾ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದಲ್ಲವೆಂದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವವು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು. ಕೆಲವು ದಿನಗಳು ಕಣ್ಣು ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದ್ದು ಆಮೇಲೆ ಕಣ್ಣನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡವನಿಗೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ರೂಪಗಳು ಗೋಚರಿಸಬಹುದಷ್ಟೆ; ಆಗ ಅವನು ನೋಡಬಹುದಾದ ರೂಪಗಳು ಯಾವ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ? ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿಗಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೆ. ಇದರಂತೆಯೇ ಮಿಕ್ಕ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನೂ ಊಹಿಸಿ ತಿಳಿಯ ಬೇಕು. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಎಲ್ಲಾ ಇಂದ್ರಿಯ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನೂ ಮಾಡುವಂತೆ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತೋರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಯಾವುವೂ ಎಚ್ಚರದ್ದಲ್ಲವೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿದವರಿಗೆ ಹೊಳೆದೇ ಇರುವುದು. ಆದರೆ **ಮನಸ್ಸು ಮಾತ್ರ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ನಂಬಿಕೆಯಿರುವುದು.** ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಮನಸ್ಸೂ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಿರುವವೆಂದೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಕೆಲಸವು ನಿಂತುಹೋದರೂ ಮನಸ್ಸಿನ ವ್ಯಾಪಾರವು ಮಾತ್ರ ನಿಲ್ಲದೆ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುವದೆಂದೂ ಎಷ್ಟೋ ವೇದಾಂತಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಬರೆದೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವೆವು. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಇದೊಂದನ್ನು ನೆನಪಿಡಬೇಕು: ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯಗಳಂತೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಇಂದ್ರಿಯ, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ – ಮುಂತಾದ ಕರಣಗಳೂ ಆ ಅವಸ್ಥೆಗೇ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರು ತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಅವುಗಳನ್ನರಿಯುವ ಕರಣಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಎಚ್ಚರ ದಿಂದಾಚೆಗೆ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಒಯ್ಯುವುದಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಹಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಾಣಬರುವ ವಿಷಯಗಳ ಮತ್ತು ಕರಣಗಳ ವಿಚಾರವೂ ಹೀಗೆಯೇ; ಅವುಗಳೂ ಆ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವವೇ ಹೊರತು ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಅಲ್ಲಿಂದಾಚೆಗೆ ಕದಲುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಪಂಚವು ನಮಗೆ ಎಚ್ಚರವಾದ ಮೇಲೂ ಹಾಗೆಯೇ ಎಲ್ಲಿಯೋ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವು ದೆಂದು ನಾವುಗಳು ಯಾರೂ ಎಂದಿಗೂ ಊಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಆಗಿನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ತೋರಿ ಕೊಂಡು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಮೈಗರೆಯಿತೆಂದೇ ನಾವೆಲ್ಲರೂ ನಂಬಿರುವೆವು.

ಕನಸನ್ನೂ ಎಚ್ಚರವನ್ನೂ ನಾವು ಅರಿಯುವುದು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ಈಗ ವಿಚಾರಿಸೋಣ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕವೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದಾದ ವಿಷಯವೇದನೆಯನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನ ಮೂಲಕವೂ ಅರಿಯುವಂತೆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕರಣವೇನಾದರೂ ಇರುವುದೆ? –

ಎಂದರೆ ಅಂಥ ಕರಣವೊಂದು ಇರುವುದೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ವಿಷಯ ಕರಣಗಳ ಗುಂಪಾಗಿರುವ ಎಚ್ಚರವನ್ನಾಗಲಿ ಕನಸನ್ನಾಗಲಿ ನಾವು ನೇರಾಗಿಯೇ ಅರಿಯುತ್ತಿದ್ದೇವೆಂಬುದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಅನುಭವವು; ನಮಗೂ ಈ ವಿಷಯಕರಣಗಳ ಗುಂಪಿಗೂ ನಡುವೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಸಾಧನವೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರವನ್ನಾಗಲಿ ಕನಸನ್ನಾಗಲಿ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿ ಯಾವ ಸ್ವರೂಪದ ಬಲದಿಂದ ನಾವು ನೇರಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುವೆವೋ, ಆ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ '**ಸಾಕ್ಷಿ**'ಯೆಂದು ಹೆಸರು. ಸಾಕ್ಷಿ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ "ನೇರಾಗಿ ನೋಡುವವನು" ಎಂದರ್ಥ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಅನುಭವವನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವವೆಂದಾಗಲಿ ಮಾನಸಿಕಾನುಭವವೆಂದಾಗಲಿ ಎಣಿಸಲಾಗದು; ಈ ಅನುಭವಕ್ಕೆ **ಸಾಕ್ಷ್ಯನುಭವ**ವೆಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ.

ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ, ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನೂ, ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ವಿಷಯೇಂದ್ರಿಯ ಮನಸ್ಸುಗಳ ಗುಂಪೆನಿಸುವ ಕನಸು ಅಥವಾ ಎಚ್ಚರ – ಎಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ನಾವು ನೋಡುತ್ತಿರುವೆವಷ್ಟೆ? ಈ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವುಂಟೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಿಂದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವುದು. ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ಸಾಧನವಿರುವುದು ನಮಗೆ ಕಂಡು ಬಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನರಿಯುವುದೆಂದರೆ ಅರ್ಥವೂ ಇಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಯು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೇ ನಮಗೆ ಬೀಳುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸಾಕ್ಷ್ಯನುಭವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಯಾರಿಗೂ ಎಂದಿಗೂ ಸಂಶಯವುಂಟಾಗುವ ಹಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅನುಭವವೇ ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ವಸ್ತುವಿಗೂ ನಮಗೂ ಸಂಬಂಧವಾದಾಗಲೇ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯುಂಟಾಗುವುದು. ಈ ಸಂಬಂಧವು ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಹತ್ತಿರವಾಗಿದ್ದರೆ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೂ ಅಷ್ಟಷ್ಟು ಹತ್ತಿರವಾಗಿರುವುದೆನ್ನುವೆವು. ನಮಗೆ ಕಾಣದಷ್ಟು ದೂರದ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರುವ ವಸ್ತುಗಳ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಿಂತ ನಮ್ಮೆದುರಿಗಿರುವ ವಸ್ತುಗಳ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಲೆಯನ್ನು ನಾವು ಕಟ್ಟುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಎದುರಿಗಿರುವ ವಿಷಯಗಳ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಿಂತಲೂ ನಮಗೆ ಹತ್ತಿರವಿರುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಗಟ್ಟಿಯೆಂದೂ ಅವಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹತ್ತಿರವಿರುವ ಮನಸ್ಸಿನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಮತ್ತೂ ಗಟ್ಟಿಯೆಂದೂ ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿರುವುದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ರವೆಯಷ್ಟೂ ಹೊರಕ್ಕೆ ಹೋಗದೆ ಇರುವ, ನಮಗೂ ತನಗೂ ನಡುವೆ ಏನೇನೂ ಇಲ್ಲವಾಗಿರುವ, ಸಾಕ್ಷಿ ಸ್ವರೂಪದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಎಷ್ಟು ಬಲವಾದದ್ದೆನ್ನಬೇಕಾಯಿತು!

ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿರುವಂತೆ ಸಾಕ್ಷಿಯ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಮತ್ತೇತರ ಸಹಾಯವೂ ಬೇಕಿಲ್ಲದಿರುವುದಕ್ಕೂ ಅದರ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುವುದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅದು ತೀರ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಯಾಗಿರುವುದಕ್ಕೂ **ಸಾಕ್ಷಿಯು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪ**ವಾಗಿರುವುದೇ ಕಾರಣವು. ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲದ್ದೆಲ್ಲ ನಮ್ಮ ಹೊರಗಿದ್ದು ಮತ್ತೆ ಯಾವುದಾದರೊಂದರಿಂದ ಅರಿಯಲ್ಪಡ ತಕ್ಕದ್ದಾಗಿರುವುದರಿಂದ **'ವಿಷಯ'**ವೆನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಮಾತ್ರ ಮತ್ತೇತರಿಂದಲೂ ಅರಿಯಲ್ಪಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ; ತಾನು ಯಾವಾಗಲೂ ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ನೇರಾಗಿಯೋ ಕರಣಗಳ ಮೂಲಕವೋ ಅರಿಯುತ್ತಿರು ವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು **'ವಿಷಯಿ'**ಯೆನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಮನಸ್ಸು ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನೂ ಅರಿಯುವುದರಿಂದ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿ ದರೆ ಅವುಗಳನ್ನೂ ವಿಷಯಿಗಳೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು; ಆದರೆ ಅವು ಹಾಗೆ ವಿಷಯಿ ಗಳಾಗಿರುವಾಗಲೂ ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ, ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅರಿವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತಾವು ತಾವೇ ಎಂದಿಗೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಕೊಡವಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಎಂದಿಗೂ ಆಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ; ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವುಗಳು ವಿಷಯದ ಗುಂಪಿಗೇ ಸೇರತಕ್ಕವುಗಳಾಗಿವೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಮಾತ್ರ ಹಾಗಲ್ಲ, ಅದು ತಾನು ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ, ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಗೋಚರಪಡಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಯಾವಾಗಲಾದರೂ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಯೊಂದನ್ನೇ **'ವಿಷಯಿ'**ಯೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕಾಗಿರುವುದು.

ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರದಿಂದ ವಿಷಯಿಯಾಗಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಯು ನಿತ್ಯಬುದ್ಧವಾಗಿರು ವುದೆಂದೂ – ಎಂದರೆ ತನ್ನನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಅರಿಯಬೇಕೆಂಬ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನೇ ಉಂಟು ಮಾಡತಕ್ಕದಲ್ಲವೆಂದೂ ವಿಷಯವಾದ ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಅರಿಯಲ್ಪಡತಕ್ಕ ದ್ದಾಗಿಯೇ ಇರುವುದೆಂದೂ – ಏರ್ಪಡುವುದಷ್ಟೆ? ಇದರಿಂದಲೇ ಸಾಕ್ಷಿಯು **ಚೈತನ್ಯ ಸ್ವರೂಪ**ವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಚೈತನ್ಯವೆಂದರೆ ಅರಿವು; ಅರಿವು ಸಾಕ್ಷಿಯ ತಿರುಳೇ ಆಗಿರುವುದೆಂದು ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ವಿಷಯವು ಗೊತ್ತಾಗಬೇಕಾದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅರಿವಿನ ಬೆಳಕು ಬೇಕಾಗಿರುವುದು; ಈ ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಅರಿವು ಇಲ್ಲವೆಂದರೆ ಅದು ಎಲ್ಲಿಂದ ಹೇಗೆ ಬಂದಿರುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಯಾರಿಗೂ ಆಗದೆ ಹೋಗು ವುದು. ಇದಲ್ಲದೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ ಅರಿವು ಇಲ್ಲದ್ದೆಂಬುದು ನಮಗೆ ಯಾರಿಗೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ ಅರಿವಿಲ್ಲವೆಂಬ ಮಾತು ತನಗೆ ತಾನೇ ವಿರುದ್ಧವೂ ಆಗಿರುವುದು. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ಅರಿವು ಇಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಕಂಡಲ್ಲವೆ ಅರಿವು ಇಲ್ಲವೆನ್ನಬೇಕು? ಆದರೆ ಕಾಣು ವವನು ಸಾಕ್ಷಿಯೂ ಅರಿವುಳ್ಳಾತನೂ ಆಗಿರುವನು. ಅರಿವು ಇರುವಾಗಲೇ ಅದು ಇಲ್ಲ

ವೆಂಬುದು ತನಗೆ ತಾನೇ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನಾದೀತು? ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವೇ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಎಚ್ಚರವನ್ನೂ ಕನಸನ್ನೂ ನೇರಾಗಿ ಅರಿಯುವ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವು ಒಂದೆಯೋ ಬೇರೆಬೇರೆಯೊ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಯಾರಲ್ಲಿಯೂ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವು ಉಂಟಾಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಕನಸನ್ನು ಕಂಡ ನಾನೇ ಈಗ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದೇನೆ' ಎಂದು ನಮಗೆ ಅನುಭವವಾಗವುದು; ಕನಸಿಗೊಂದು ಸಾಕ್ಷಿ, ಎಚ್ಚರಕ್ಕೊಂದು ಸಾಕ್ಷಿ – ಹೀಗೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ಎರಡು ಸಾಕ್ಷಿಗಳು ಇರುವವೆಂದೇನೂ ನಮಗೆ ಅನುಭವವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅಂಥ ಅನುಭವವಿದ್ದಿದ್ದರೂ ಆ ಅನುಭವವೇ ನಿಜವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು; ಏಕೆಂದರೆ ಹಿಂದೆ ಅನುಭವಿಸಿದ್ದನ್ನು ಈಗ ನೆನಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಆಗಲೂ ಈಗಲೂ ಒಬ್ಬನೇ ಇರಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ 'ಕನಸನ್ನು ಅರಿತ ನಾನೇ ಎಚ್ಚರವನ್ನೂ, ಈಗ ಅರಿಯುತ್ತಿದ್ದೇನೆ' ಎಂಬ ನೆನಪಿನ ರೂಪದ ತಿಳಿವು ಉಂಟಾಗುವುದಕ್ಕೆ **ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವು ಇರಬೇಕಾದದ್ದು ಅಗತ್ಯವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು.**

ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಇದುವರೆಗೆ ಆಗಿರುವ ನಿರ್ಣಯವೇನೆಂದರೆ, ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಿಷಯಕರಣಗಳ ರಾಶಿಯ ರೂಪವಾಗಿರುವ ಪ್ರಪಂಚವು ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇರಲಾರದು; ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅರಿವಿನ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೇ ಅದು ತೋರಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವುದು. ಆದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಮಾತ್ರ ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವುದಿಲ್ಲ; ತಾನು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಯಾವುದೊಂದರ ಸಹಾಯವನ್ನೂ ಅದು ಕೋರುವ ಹಾಗೂ ಇಲ್ಲ. ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತಾವು ತಾವೇ ನಿಲ್ಲುವ ಹಾಗಿಲ್ಲವಾದರೂ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಮಾತ್ರ ಯಾವುದೊಂದವಸ್ಥೆಗೂ ಕಟ್ಟುಬೀಳದೆ ಸೆಳವು ನೀರಿನ ಮಹಾನದಿಯಲ್ಲಿ ಆಚೆಯ ದಡಕ್ಕೂ ಈಚೆಯ ದಡಕ್ಕೂ ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಈಜಾಡಬಲ್ಲ ದೊಡ್ಡ ಮೀನಿನಂತೆ ಕನಸಿನಿಂದ ಎಚ್ಚರವನ್ನೂ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಕನಸನ್ನೂ ಮುಟ್ಟಬಲ್ಲದ್ದಾಗಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ಕನಸಿನ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೂ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೂ ನೇರಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿರುವ **ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವೇ ನಮ್ಮಗಳೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮನೆಂದೂ ಈ ಆತ್ಮನೇ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯನೆಂದೂ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುವರು.** ಇದು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಕೆಲವು ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವೆವು.



10. ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯ

ಎಚ್ಚರವನ್ನೂ ಕನಸನ್ನೂ ನಾವು ನೇರಾಗಿ ಏತರಿಂದ ಅರಿಯುತ್ತೇವೋ ಆ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯೆಂತ ಹೆಸರೆಂದೂ ಸಾಕ್ಷಿಯು ತನ್ನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದದ್ದನ್ನೆಲ್ಲವನ್ನೂ ವಿಷಯಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ 'ವಿಷಯಿ'ಯೆಂಬ ಹೆಸರು ಸಲ್ಲುವುದೆಂದೂ ಅರಿವೆಂಬುದು ಆ ಸಾಕ್ಷಿಯ ತಿರುಳೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಚೈತನ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಂದೂ ಹಿಂದೆ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಈ ಚೈತನ್ಯದ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮನಗಾಣುವುದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ವಿಚಾರವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹಾಯಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವು ತಾನು ನೋಡುವುದೆಲ್ಲದರ ಆಗುಹೋಗುಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸಿತ್ತಿರುವುದಷ್ಟೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ವಿಷಯಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಅತ್ತ ಸರಿದರೂ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಅವುಗಳ ಬರುವಿಕೆಯನ್ನೂ ಹೋಗುವಿಕೆಯನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತಲೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಗೊತ್ತಾದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಗಂಟುಬಿದ್ದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಎದುರಿಗೆ ಬಂದ ಯಾವ ವಿಷಯವನ್ನಾದರೂ ಬೆಳಗುತ್ತಲಿದ್ದು ಆ ವಿಷಯವು ಮರೆಯಾದರೆ ಅದರ ಅಗಲುವಿಕೆಯಿಂದ ತಾನೇನೂ ಸೊರಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೊಂದು ವಿಷಯವೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಲ್ಲದೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳಲರಿಯದು. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಮಾತ್ರ ಹಾಗಲ್ಲ; ಇಂಥದ್ದೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ತಾನು ತೋರಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಅದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ವಿಷಯಿಯಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯು ವಿಷಯಗಳಿಗಿಂತ ಇಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿವುದೆಂಬುದೇ ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾದಂತಾಯಿತು. ಆದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ವಿಷಯಿತ್ವವು ಸ್ವಭಾವಿಕವೆ? ಸಾಕ್ಷಿಯು ಒಂದಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಬೆಳಗುತ್ತಲೇ ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಿರ್ಬಂಧವೇನಾದರೂ ಉಂಟೆ? – ಎಂಬುದೀಗ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿಯೇ ವಿಷಯಗಳು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ನಿರ್ಬಂಧವಿರುವಂತೆ, ಯಾವುದಾದರೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡೇ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವು ತೋರಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ನಿರ್ಬಂಧವೂ ಇದ್ದರೆ ಆಗ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸರ್ವಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಿಯ ಇರವು ಯಾವುದಾದರೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನಲಂಬಿಸಿಯೇ ಇರುವುದೇನೋ ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೂ ಅವಕಾಶವಿರುವುದು.

ಆದರೆ ಸಾಕ್ಷಿ ಚೈತನ್ಯವು ವಿಷಯಿತ್ವವನ್ನೂ ಕೊಡವಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಆಧಾರವಿಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿ ಚೈತನ್ಯದ ಇರವು ಮಿಕ್ಕ ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲವುಗಳ ಇರವಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದೆಂದು ಗೊತ್ತುಪಡುವಂತೆ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯ

ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿ ಚೈತನ್ಯವು ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ದೀವಟಿಗೆ ಹಿಡಿಯುತ್ತಿರುವ ಚಾಕರಿಯನ್ನೇ ಮಾಡಬೇಕಾದುದೇನೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಗೊತ್ತು ಪಡುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ **ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಷಯವೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸಾಕ್ಷಿ ಚೈತನ್ಯವು ಮಾತ್ರ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುವುದೆಂಬುದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ.**

ಇಲ್ಲಿ ಮೊದಮೊದಲು ವಿಚಾರಕರನ್ನು ಒಂದು ಸಂದೇಹವು ಬಾಧಿಸುವುದು. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಏನನ್ನೂ ಅರಿಯದಿರುವಾಗ ನಮಗೆ ಅರಿವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಯುಕ್ತವಾಗಿ ತೋರುವುದು. ಏಕೆಂದರೆ ನಿದ್ರೆಯೆಂದರೆ ಏನನ್ನೂ ಅರಿಯದಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದೇ ಅರ್ಥ; ಆಗಲೂ ಅರಿವು ಇದ್ದರೆ ಅದು ನಿದ್ರೆಯೇ ಆಗಲಾರದು. ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ 'ನನಗೆ ಅರಿವು ಇದೆ' ಎಂದು ಯಾರಿಗೂ ಅನುಭವವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಎಚ್ಚತ್ತ ಮೇಲೂ "ನನಗೆ ನಿದ್ರೆ ಹತ್ತಿದ್ದರಿಂದ ಆಗ ನನಗೆ ಏನೊಂದೂ ತೋರಲಿಲ್ಲ, ನನಗೆ ಯಾವ ಅರಿವೂ ಆಗಲಿಲ್ಲ" ಎಂದೇ ನೆನಪಾಗುವುದೇ ಹೊರತು 'ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನನಗೆ ಅರಿವು ಇದ್ದಿತು' ಎಂದೇನೂ ನೆನಪು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿ ಚೈತನ್ಯವು ಇರುವುದೆಂದರೇನರ್ಥ? ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ನಾವೇ ಅನುಭವಿಸುವುದರಿಂದ ಆಗಲೂ ನಾವು ಇರುವುವೆಂದೇನೋ ಒಪ್ಪಬಹುದು; ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಚೈತನ್ಯವು – ಎಂದರೆ ಅರಿವು – ಆಗ ಇರುವುದೆಂಬುದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಗೆಯಾಗಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲ!

ಈ ಮೇಲಿನ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಚೈತನ್ಯವೆಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವಶ್ಯವು. ಚೈತನ್ಯವೆಂದರೆ ಅರಿವು ಎಂದರ್ಥವಾದರೂ ಅರಿವು ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಎರಡರ್ಥವಿದೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ವ್ಯಾಪಾರದಿಂದ ನಮಗೆ ಹೊರವಸ್ತುಗಳ ಅರಿಕೆಯಾದರೆ ಅದರ ಫಲವನ್ನು ನಾವು 'ಅರಿವು' ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಕರೆಯುವುದು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನಾವು ಏನೋ ಯೋಚನೆಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಯಾರಾದರೂ ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ಬಂದುಹೋದರೆ ಅಥವಾ ಮಾತನಾಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಅವರು ಬಂದದ್ದಾಗಲಿ ಮಾತನಾಡಿದ್ದಾಗಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಯಾರೋ ಬಂದು ಹೋದರಲ್ಲ, ಅವರು ಯಾರು? ಏನೋ ಹೇಳಿದರಲ್ಲ, ಅದೇನು?' ಎಂದು ನಾವು ಕೇಳುವುದುಂಟು. 'ನನ್ನ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಯೋ ಇತ್ತು, ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾಣಿಸಲಿಲ್ಲ', 'ನನ್ನ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಯೋ ಇತ್ತು, ಆದ್ದರಿಂದ ಕೇಳಿಸಲಿಲ್ಲ' – ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರವೇನೂ ನಮಗೆ ಹೊಸದಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವುದು, ಕೇಳಿಸುವುದು – ಮುಂತಾದದ್ದರ ಅರಿವನ್ನೂ ಅರಿವೆಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ; 'ಕಾಣಿಸಿತು, ಕಾಣಿಸಲಿಲ್ಲ; ಕೇಳಿಸಿತು, ಕೇಳಿಸಲಿಲ್ಲ' – ಎಂಬುದನ್ನು ಯಾವ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅರಿವಿನಿಂದ ಅರಿಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನೂ ಅರಿವೆಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಗಾಢ

ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಾಗಲಿ, ಮನಸ್ಸಾಗಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಂದುಟಾಗುವ ಹೊರ ಅರಿವು ಆಗ ಇರಲಾರದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ ಸರಿ; ಆದರೆ ಹೊರ ಅರಿವು ಇರುವುದು, ಇಲ್ಲದಿರುವುದು – ಎರಡನ್ನೂ ನೇರವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಸಾಕ್ಷಿಯರಿವು ಆಗ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ? ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ನಾನು ಎಂದಾಗಲಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಎಂದಾಗಲಿ ಅರಿವುಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇನೋ ನಿಜವೆ; ಆದರೆ ಅಂಥ ಅರಿವು ಯಾವುದೂ ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಕಾಣುವ ಸಾಕ್ಷಿಯರಿವು ಇದ್ದೇ ಇರುವುದಲ್ಲವೆ? ಆ ಅರಿವೂ ನಮಗೆ ಆಗ ಇಲ್ಲವೆಂದರೆ, 'ಎಚ್ಚತ್ತ ಮೇಲೆ ನನಗೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಏನೊಂದೂ ಅರಿವಾಗಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ನೆನಪು ತಾನೆ ಏತರ ಬಲದಿಂದ ಆಗಬೇಕು?

ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿರುವ ವಿಚಾರಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ ನೋಡಿದರೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಇರುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಆಗ ಯಾವುದೊಂದೂ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ನೆನಪಿಗೆ ಬಲವನ್ನು ಕೊಡುವುದಾಗಿಯೂ ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ನೇರಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಚೈತನ್ಯವು ಮಾತ್ರ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುವುದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ಚೈತನ್ಯವು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಇದನ್ನು '**ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನ**'ವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮನಸ್ಸು ಕೆಲಸ ಮಾಡುವಾಗ ಮಾತ್ರ ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಅರಿವನ್ನು '**ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನ**'ವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಗಾಢ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವಿದ್ದೇ ಇರುವುದು. ಈ ವಿಶೇಷವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವವರಿಗೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಜ್ಞಾನವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯುಂಟಾಗುವುದು.

ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಹೊರಗಣ ಜ್ಞಾನವಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಮೇಲೆ ಸಕಾರಣವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿದೆಯಷ್ಟೆ; ಇಲ್ಲಿ 'ಜ್ಞಾನವಿರುವುದಿಲ್ಲ'ವೆಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೂ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಆ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವಾಗಿಯೇ ಇರುವುದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನವಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವಷ್ಟೆ; ಆಗ ನಮ್ಮ ಸ್ಥಿತಿಯು ಹೇಗಿರುವುದೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ? ಕಲ್ಲು, ಮಣ್ಣು, ಮರದ ಕೊರಡು – ಮುಂತಾದವುಗಳ ಹಾಗೆ ನಾವೂ ಆಗಿಬಿಡುವೆವೆಂದೆ? ಮರದಕೊರಡಿಗೆ ಜ್ಞಾನವಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಅರ್ಥ; ಈಗ ಕೊರಡಿಗೆ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ, ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಅದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು – ಎಂದೇನೂ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ನಮಗೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಹಾಗಲ್ಲ; ಆ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಜ್ಞಾನವು ತೋರಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ನಿದ್ರೆಯು ಮುಗಿಯಿತೋ ಇಲ್ಲವೋ ಬೆಂಕಿ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯ ಮೇಲೆ ಗೀಚಿದ ಬೆಂಕಿಕಡ್ಡಿಯಂತೆ ಜ್ಞಾನವು ಜಗ್ಗನೆ ತೋರಿಕೊಂಡು ಬಿಡುವುದು. ಬೆಂಕಿಕಡ್ಡಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯು

ಅಡಗಿರುವಂತೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮೊಳಗೆ ಜ್ಞಾನವು ಅಡಗಿರುವುದೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಲ್ಲದೆ, ಗೂಟದ ಮೇಲಿರುವ ರುಮ್ಮಾಲನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ನಿದ್ರೆಯು ಮುಗಿದ ಕೂಡಲೆ ನಾವು ಜ್ಞಾನದ ರುಮ್ಮಾಲನ್ನು ಹೊರಗೆ ಎಲ್ಲಿಂದಲೋ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವೆವೆಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಹೊಸದಾಗಿಯೇನೂ ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ: ಏಕೆಂದರೆ ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನಾವು ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವೆವು, ಆ ನೆನಪಿನ ಬಲದ ಮೇಲೆ ಮುಂದಿನ ಯೋಚನೆಗಳನ್ನೂ ಸಾಗಿಸುವೆವು. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿ ಜ್ಞಾನದ ತಿರುಳು ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿದ್ದಿತೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು. ಈ ಕಾರಣ ದಿಂದಲೂ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪರಾಗಿರುವೆವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಹಾಗಾದರೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಅಥವಾ ಮತ್ತೊಂದರ ಅರಿವು ಆಗದಿ ರುವುದಕ್ಕೇನು ಕಾರಣ? ಎಂದರೆ ಆಗ ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯ, ಮನಸ್ಸು – ಮುಂತಾದ ಕರಣಗಳಾಗಲಿ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳಾಗಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ನೋಡಬೇಕಾದ ವಿಷಯ ಗಳಾಗಲಿ ನೋಡುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದ ಕರಣಗಳಾಗಲಿ ಆಗ ಇಲ್ಲದಿರುವುದೇ ನಮಗೆ ಯಾವ ಹೊರ ಅರಿವೂ ಆಗದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು. ಅರಿವೆಂಬುದು ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಬೆಳಗುತ್ತಲೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ನಾವು ನಿಯಮವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿರುವೆವು. ಈ ನಿಯಮವು ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೇಲಿನ ಅಂತಸ್ತಿನ ಪಟ್ಟವನ್ನು ನಾವು ಕಟ್ಟಿರುವುದೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಏರ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ವಿಷಯ ಗಳಿಲ್ಲದೆ ಅರಿವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜವೆ; ಆದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಿಲ್ಲದೆ ಅರಿವೇ ಇರಲಾರ ದೆಂಬ ನಿಯಮವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೇನು ಕಾರಣ? ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಷಯಗಳೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ವಿಷಯವಿದ್ದಂತೆ ಸುಮ್ಮನೆ ತೋರುತ್ತಿರುವುದೆಂದೂ ನಾವೆಲ್ಲರೂ ನಂಬುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗಾದರೆ ವಿಷಯಗಳಿಲ್ಲದೆ ಅರಿವು ಇರಲಾರದೆಂಬ ನಿಯಮವು ತಪ್ಪಾಯಿ ತಲ್ಲವೆ? ಹೀಗೆಯೇ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವು ವಿಷಯಗಳೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ, ಆದರೂ ಅರಿವು ಇದೆ – ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಯಾವು ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲ. **ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಮನಗಂಡರೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳು ಯಾವುವೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದೇ ನಮಗೆ ಹೊರಗಣ ಅರಿವು ಆಗದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದೂ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು ಚೈತನ್ಯವೇ ಎಂದೂ ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಏರ್ಪಡುವುದು.**

ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರದಿಂದ ಇಷ್ಟು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಚೈತನ್ಯವು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಅನಾತ್ಮನು – ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತಿರುವ ವಿಷಯವು – ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣದೆ ಹೋಗುವುದು; ಅದರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯ ವಿಷಯ

ರಾಶಿಯು ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವುದು. ಇನ್ನು ಗಾಢನಿದ್ರೆಯ ಅನುಭವವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಷಯವೂ ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಚೈತನ್ಯವು ಮಾತ್ರ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುವುದು. ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯಿತ್ವವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಲ್ಲವೆಂದೂ ಅದು ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕೊಡವಿಕೊಂಡು ತಾನೇ ತಾನಾಗಿ ನಿಲ್ಲಬಲ್ಲದೆಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಿಷಯಗಳ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನದಂತಲ್ಲದೆ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಚೈತನ್ಯವು ಯಾವುದೊಂದು ವಿಷಯದ ಸಂಪರ್ಕವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ **'ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯ'** (ಬರಿಯರಿವು) ಎಂದು ಹೆಸರು. **ಈ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯವೇ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವೆಂಬುದು ವೇದಾಂತದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು.** ಇದನ್ನು ಮುಂದೆ ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಲಾಗುವುದು.



11. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಹೊರಡುವ ಸಿದ್ಧಾಂತ

ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಅನುಸರಿಸಿರುವ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಮಾರ್ಗವೇ ಪೂರ್ಣಾನುಭವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವ ಕ್ರಮವೆಂದೂ ಈ ಕ್ರಮದಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಯಾವುದೆಂಬುದನ್ನು ಮನಗಾಣುವುದಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದೆಂದೂ ಹಿಂದೆಯೆ ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ತನಿನಿದ್ರೆ – ಎಂಬ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿದ್ದರಲ್ಲಿ ಇದುವರೆಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದೇನೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಸಿ ಒಕ್ಕಡೆಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಮುಂದಿನ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವುದರಿಂದ ಆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗುವುದು.

ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾಗಲಿ ಕನಸಿನಲ್ಲಾಗಲಿ ನಮಗೆ ಕಾಣಬರುವ ಬಗೆಬಗೆಯ ವಿಷಯಗಳ ಹೊರಗಣ ಪ್ರಪಂಚವೂ ದೇಹ, ಪ್ರಾಣ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಮನಸ್ಸು – ಎಂದು ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಳಗಿನ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗೇ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಕನಸಿನೊಳಕ್ಕಾಗಲಿ ಕನಸಿನ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಎಚ್ಚರದೊಳಕ್ಕಾಗಲಿ ತೂರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಎಂದಿಗೂ ಆಗುವ ಹಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಆಯಾ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಕಟ್ಟಿಹಾಕಿದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡುತ್ತಿರುವುದು ಯುಕ್ತವೇ ಹೊರತು, ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬುದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದ್ದು ಅದರೊಳಗೆ ನಾವಿರುವೆ

ವೆಂದಾಗಲಿ, ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ನಮಗೆ ಎಚ್ಚರವೇ ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಬಂದು ಹೋಗುತ್ತಿರುವವೆಂದಾಗಲಿ, ಬಗೆಯುವುದು ಎಂದಿಗೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ನಾವು ನೇರಾಗಿ ಏತರ ಬಲದಿಂದ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೋ ಅದೇ ಸಾಕ್ಷಿ ಚೈತನ್ಯವು. ಸಾಕ್ಷಿ ಚೈತನ್ಯವು ವಿಷಯಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿವೆ. ವಿಷಯಿಯಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಕಣ್ಣಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದೇ; ಅವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅರಿವಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತು ಗೋಚರವಾಗಿದ್ದು ಆಮೇಲೆ ಅಡಗಿಕೊಳ್ಳುವುವು, ಅವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ತಾವು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಯರಿವಿನ ಬಲದಿಂದಲೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವವು.

ಈ ತೋರಿಕೆಯ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೆಚ್ಚೆಂದೂ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡಿಮೆಯೆಂದೂ ನಾವು ತಿಳಿಯುವುದು ಎಚ್ಚರದ ಅಭಿಮಾನದಿಂದ. ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಸ್ವಪ್ನವೂ ಅದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳೂ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕಸತ್ತೆಯುಳ್ಳವಾಗಿರುವವು, ಎಂದರೆ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಾಣಬರುವ ತೋರಿಕೆಯ ಇರುವಿಕೆಯುಳ್ಳವಾಗಿರವವು. ಕನಸೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ವಸ್ತುಗಳೂ ನಮಗೆ ಎಚ್ಚರವಾಗುತ್ತಲೂ ಬಾಧಿತವಾಗುವವು, ಎಂದರೆ ಕನಸಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅವು ಇರುವಂತೆ ತೋರಿದರೂ ಅವು ಆಗ ನಿಜವಾಗಿ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಎಚ್ಚತ್ತ ಕೂಡಲೆ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದು. ಎಚ್ಚರವು ಮಾತ್ರ ಹಾಗಲ್ಲ. ಆ ಅವಸ್ಥೆಯೂ ಅದರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸತ್ಯವೆಂದು ತೋರಿಬರುವ ವಸ್ತುಗಳೂ ಯಾವುದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬಾಧಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ತೋರಿಕೊಂಡಾಗ ನಿಜವಾಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ನಮಗೆ ಯಾವ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಎನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರವೂ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿರುವುವೆಂದು ನಾವು ಎಣಿಸುವ ವಸ್ತುಗಳೂ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ತೆಯುಳ್ಳುವುಗಳು, ಎಂದರೆ ನಾವು ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುತ್ತಿರವವರೆಗೂ ಸತ್ಯವೆಂದೇ ನಮಗೆ ತೋರಿಬರುವ ಇರುವಿಕೆಯುಳ್ಳವು. ಇದಿಷ್ಟೂ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವ ವಿಷಯ.

ಆದರೆ ಸಾಕ್ಷಿ ಚೈತನ್ಯದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಗೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಇರುವಿಕೆಯಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕನಸಿನಂತೆಯೇ ಎಚ್ಚರವೂ ತನ್ನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಇರುವಿಕೆಯುಳ್ಳದ್ದು. ಕನಸು ಇರುವಾಗ ಎಚ್ಚರವಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಎಚ್ಚರವಿರುವಾಗ ಕನಸಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ನಮಗೆ ಒಂದೇ ಸಲಕ್ಕೆ ಇರುವುದು ಎಂದಿಗೂ ಆಗದ ಸಂಗತಿ; ಎಂದರೆ 'ನಾನು ಎಚ್ಚರವಾಗಿಯೂ ಇದೇನೆ, ಕನಸುಕಾಣುತ್ತಲೂ ಇದೇನೆ' – ಎಂಬೀ ರೂಪದ ನಿಶ್ಚಯವು ನಮಗೆ ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಿ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿಯೇ ಎಲ್ಲಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ತೋರಿ ಮೈಗರೆಯುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ಮೆಕೀಳ್ಮೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತೆಣಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವು ಕಾರಣವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಾಕ್ಷಿ ಚೈತನ್ಯವೆಂಬುದು ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲದೆ ಗಾಢ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದೇ ಇರುವುದು. **'ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತಿನ ಹಿಂದೆ ನಿದ್ರೆ ಹೋಗಿದ್ದೆನು, ಕನಸು ಕಂಡೆನು, ಈಗ ಎಚ್ಚರವಾದೆನು' ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುವುದು ಈ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅರಿವಿನ ಬಲದಿಂದಲೇ. ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಬರುವುದನ್ನೂ ಹೋಗುವುದನ್ನೂ ಸಾಕ್ಷಿಯು ನೋಡುತ್ತಲೇ ಇರುವುದು. ಅದಿಲ್ಲದ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದಿರಬಹುದೆಂದು ಊಹಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವ ಸ್ಥಿತಿಯಾದರೂ ತನ್ನ ಇರವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಯ ಬಲದಿಂದಲೇ ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿಯೂ ಸತ್ಯವು.**

ಸಾಕ್ಷಿಗಿರುವಷ್ಟು ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಸತ್ತೆಯು, ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವಿಕೆ ಎಂಬುದು ಯಾವುದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಗಾಗಲಿ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುವಿಗಾಗಲಿ ಸಲ್ಲಲಾರದು. ಈ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಇರವನ್ನೇ ನಿಜವಾದ ಇರವೆಂದು ನಾವು ಕರೆಯುವುದಾದರೆ, ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಅಸತ್ಯ, ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲದವು, ಎಂದೇ ಕರೆಯಬೇಕಾಗುವುದು. ಹೀಗೆಂದದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗಿರುವ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ತೆಗೇನೂ ಬಾಧೆಯಿಲ್ಲ; ಆದರೂ ಸಾಕ್ಷಿಗಿರುವಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿನ ಇರವು ಮಾತ್ರ ಅವಕ್ಕೆ ಎಂದಿಗೂ ದಕ್ಕಲಾರದು.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಯು **ಅದ್ವಿತೀಯವು,** ತನ್ನ ಜಾತಿಯದೆನಿಸಬಲ್ಲ ಎರಡನೆಯದೇ ಇಲ್ಲದ್ದು. ಸಾಕ್ಷಿ ಚೈತನ್ಯವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅದ್ವಿತೀಯವಾಗಿರುವುದು, ಅದಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಜಾತಿಯ ಅಥವಾ ಮತ್ತೊಂದು ಜಾತಿಯ ಯಾವುದೊಂದು ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುವಿನ ಗೋಜೂ ಬೇಕಿಲ್ಲ – ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯ ಅನುಭವವು ಬಲವಾದ ಆಧಾರವಾಗಿದೆ. ಆ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಯಾವುದೊಂದೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಹಾಗೆ ಯಾವುದೊಂದೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೂ ಅರಿಯುತ್ತಿರುವುದಾಗಿ ಈ ಸಾಕ್ಷಿಯು ತಾನು ಮಾತ್ರ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುವುದು. **ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವೆಂಬ ಹೆಸರು ಕೂಡ ಆಗ ಉಪಚಾರದ ಮಾತಾಗುವುದು;** ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ಅದಕ್ಕೆ ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಏನೇನೂ ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ನೋಡುವುದಕ್ಕೇ ಏನೂ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಸಾಕ್ಷಿ (ನೋಡುವವನು) ಎಂಬ ಮಾತು ಹೇಗೆ ಸರಿಹೋದೀತು? ಆದಕಾರಣ ವಿಷಯವನ್ನು ಬೆಳಗುವುದು ಕೂಡ ಈ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ವಭಾವವಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇದನ್ನು **'ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯ'** (ಬರಿಯರಿವು) ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಟ್ಟು ಮಾಡಿ ಹೇಳಿದರೆ ಇಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಅಡಗುವುದು: ಯಾವ ಯಾವುದು ಅರಿಯಲ್ಪಡುವುದೋ ಅದೆಲ್ಲವೂ 'ವಿಷಯ'ವು, ನಾವಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ಅನಾತ್ಮ

ವೆಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ವಿಷಯವನ್ನು ಯಾವುದರಿಂದ ನೇರಾಗಿ ನೋಡು ವೆವೋ ಅದು 'ವಿಷಯಿ'. ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವೇ ವಿಷಯಿ, ಇದೇ ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವು. ಈ ವಿಷಯಿಯನ್ನು ಆತ್ಮನೆಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆತ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರನು, ವಿಷಯದ ಹಂಗೇನೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇರಬಲ್ಲವನು; ಅನಾತ್ಮವು ಪರತಂತ್ರ, ವಿಷಯಿಯಾದ ಆತ್ಮನ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲದ್ದು. ಆತ್ಮನು ಪರಮಾರ್ಥ ಸತ್ಯಸ್ವರೂಪನು, ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಬಾರದ ಸ್ವರೂಪದವನು; ಅನಾತ್ಮವು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸಮವಾದ ಇರವಿಲ್ಲದ ವಸ್ತು, ಆದು ಆತ್ಮನಂತೆ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಇದಿಷ್ಟು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಹೊರಡುವ ನಿರ್ಣಯವು.

ಮೇಲೆ ನಾವು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಗಟ್ಟಿಯಾಗ ಬೇಕಾದರೆ ನಡುನಡುವೆ ಎಷ್ಟೋ ಸಂಶಯಗಳು ತಲೆದೋರುವುವು. ಅವುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ನಾವು ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ (1) ಸಕಲ ವ್ಯವಹಾರಗಳೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಗುತ್ತಿರುವುವು. ನಾವು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು, ಬೆಳೆದದ್ದು, ನಮ್ಮ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ, ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ – ಎಲ್ಲವೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೇ. ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದವರು ಬಗೆಬಗೆಯ ಶೋಧನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಜನರಿಗೆ ಅನುಕೂಲಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವುದೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ; ಸಕಲ ವೇದಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ನಮಗೆ ಧರ್ಮಾರ್ಥಕಾಮಮೋಕ್ಷ ವಿಚಾರಗಳನ್ನುಪದೇಶಿಸು ತ್ತಿರುವುದೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕೈಬಿಡಬೇಕೆಂದೂ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವನ್ನು ಕೈಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೂ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯವೇನು? (2) ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ತನಿನಿದ್ರೆ – ಈ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪರೀಕ್ಷೆಮಾಡಿದರೆ ಸಾಕೆ? ಮದ, ಮೂರ್ಛೆ, ಹುಚ್ಚು, ಸನ್ನಿ, ಸಾವು – ಮುಂತಾದ ಎಷ್ಟೋ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿವೆಯಲ್ಲ! ಅವನ್ನೆಲ್ಲ ವಿಚಾರಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಪೂರ್ಣಾನುಭವವಾಯಿತೆಂಬುದು ಹೇಗೆ? (3) ಕನಸೂ ಎಚ್ಚರವೂ ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಂದು ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇನೋ ಹೇಳಿ ಕೊಳ್ಳಬಹುದು; ಆದರೆ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯಭೇದವು ತೋರು ವುದು. ಕನಸು ನಮನಮಗೆ ಮಾತ್ರ ಆಗುತ್ತಿದ್ದು ದಿನದಿನಕ್ಕೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಿರುವುದು. ಆದರೆ ಎಚ್ಚರವು ಮಾತ್ರ ಹಾಗಲ್ಲ; ಅದರ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮಂತೆಯೇ ಸುಖದುಃಖಗ ಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಅನೇಕ ಜನರಿರುವರು, ಅದು ಕನಸಿನಂತೆ ದಿನಕ್ಕೊಂದು ಬಗೆಯ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ತೋರಿಸದೆ ಅದೇ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೇ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಡುತ್ತಿರುವುದು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬನ ಅವಸ್ಥೆಯಾದ ಕನಸಿನ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೂ ಬಹು ಜನರೊಡನೆ ನಾವು ಅನುಭವಿಸುವ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೂ ಒಂದೇ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿಸಬಹುದೆ? (4) ಇದಲ್ಲದೆ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ – ಎಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದಾಗುತ್ತಲೂ ಒಂದು

ಬಂದು ಹೋಗುತ್ತಿರುವವೆಂಬುದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೇ ನಮಗೆ ಬಾಲ್ಯ, ಯೌವನ, ಕೌಮಾರ, ವಾರ್ಧಕ – ಎಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಒಂದರ ಹಿಂದೊಂದು ಬಿಡದೆ ಬರುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಕೊನೆಗೆ ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಮೃತ್ಯುವಿನ ಬಲೆಗೆ ಬಿದ್ದೇ ಬೀಳುತ್ತೇವೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾವೆಂಬುದು ಯಾರಿಗೂ ಬಿಡದಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಯಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಇಷ್ಟು ಅವಸ್ಥೆಗಳು ನಮಗೆ ಬಂದು ಹೋಗುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಒಂದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಗೆ ನಂಬುವುದು? ಇತ್ಯಾದಿ, ಇತ್ಯಾದಿ.

ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಸಂಶಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಂಡ ಹೊರತು ವೇದಾಂತ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಎಂದಿಗೂ ನಮಗೆ ಮನದಟ್ಟಾಗಲಾರದು; ಇದರಿಂದಾಗುವ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನೂ ನಾವು ಹೊಂದಲಾರೆವು. ಇಂಥ ಸಂಶಯಗಳನ್ನು ತೊಲಗಿಸಿ ವೇದಾಂತದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಒಳ ಹೊಕ್ಕು ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು ಆವಶ್ಯಕವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಲೇಖನಗಳಿಗೆ ಮುಡುಪಾಗಿಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ.



12. ಎಚ್ಚರದಭಿಮಾನವೇ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುವದು

ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಮಾರ್ಗದಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡುವುದರ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹಿಂದಿನ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಬರೆದದ್ದಾಗಿದೆ. ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ಗಾಢನಿದ್ರೆ – ಎಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವು ಯಾವುದೆಂಬುದು ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಮನದಟ್ಟಾಗುವದೆಂದು ಆ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ನೇರಾಗಿ ಅರಿಯುತ್ತಿರುವ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಸಾಕ್ಷಿ ಚೈತನ್ಯ ವೆಂದೂ ಆತ್ಮನೆಂದೂ ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು. ಆತ್ಮನು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿಯುತ್ತಿರುವನು, ತಾನು ಏತರಿಂದಲೂ ಅರಿಯಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನ ಅರಿವಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿಯೇ ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವೂ ತೋರಿಬರಬೇಕು; ಅನಾತ್ಮವು ತನ್ನನ್ನಾಗಲಿ ಮತ್ತೆ ಯಾವುದನ್ನಾಗಲಿ ಅರಿಯಲಾರದು, ಏಕೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅರಿವೂ ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ಯಾವಾಗಲೂ ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪನೇ, ಅವನ ಅರಿವಿಗೆ ಎಂದಿಗೂ ಲೋಪವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಆತ್ಮನು ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯನು, ಅವನ ಚೈತನ್ಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಎಂದಿಗೂ ಮಾರ್ಪಾಡಿಲ್ಲ, ಎಂದಿಗೂ ನಾಶವಿಲ್ಲ, ಎಂದಿಗೂ ಅದು ಚೈತನ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಬಾಧೆಯೂ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಇದಿಷ್ಟೂ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುವ ಪರಮಾರ್ಥವು.

ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಜನರು ಅರಿಯದಿರುವುದಕ್ಕೇನು ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಅವರು ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ನೋಡುತ್ತಿರುವುದೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬರಬಹುದಾದ ಆಕ್ಷೇಪವೊಂದನ್ನು ಈಗ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲರೂ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಆ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಕೈಬಿಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವ ಮೊದಲು ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿರುವ ದೋಷವನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡಬೇಕಷ್ಟೆ? ಅಂಥ ದೋಷವೇನೂ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲ! ನಾವು ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವುದೆಂಬುದೆಲ್ಲ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೇ ಅಲ್ಲವೆ?

ನಮಗೆ ಆಗುವ ಸುಖದುಃಖಗಳಿಗೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೇ ಬೆಲೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕುವ ಸುಖವು ನಿಯತವಾಗಿ ಇಂಥ ಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದ ದೊರಕುವುದೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಆ ಸುಖವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯುಂಟಾಗುವುದು ಸಹಜವಾಗಿದೆ; ಅಂಥ ಸುಖದ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವುದೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಆಗುವ ದುಃಖವು ಏತರಿಂದ ಉಂಟಾಯಿತೆಂಬುದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಣನಿರೀಕ್ಷಣಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಬಹುದು; ಆ ದುಃಖಕಾರಣವನ್ನು ನೀಗಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ನಮಗೆ ದಿನಕ್ಕೊಂದು ಬಗೆಯಾಗಿ ತೋರಿ ಹಾರುವ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದ ಸುಖದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನಾಗಲಿ ನಿಮಿತ್ತವನ್ನಾಗಲಿ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿ ನಾಳೆ ಇಂಥ ಸುಖವನ್ನೇ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಇಚ್ಛಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಲಿ ಆದೀತೇನು? ಒಂದು ದಿನ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಆದಂಥ ದುಃಖವೇ ಮತ್ತೊಂದು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಆಗುವುದೆಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಲಿ ಆ ದುಃಖದ ಕಾರಣವನ್ನು ಅರಿತು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆಂದು ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಲಿ ಆದೀತೇನು? ಎಂದಿಗೂ ಆಗಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ವಿವೇಕಿಗಳಾದವರು ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ತಮಗೆ ತೋರಿಬರುವ ಬಗೆಬಗೆಯ ನೋಟಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಾಗುವ ಸುಖದುಃಖಗಳ ಪ್ರಾಪ್ತಿ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನಾಗಲಿ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವರು. ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಂತೂ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಜನಕರವಾಗಬಹುದಾದ ಯಾವುದೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನೂ ಹೊಸದಾಗಿ ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ನಿರೀಕ್ಷಣೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಎಚ್ಚರದ ವಿಷಯವೊಂದನ್ನೇ ವಿಚಾರಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗುವುದಲ್ಲವೆ?

ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತು. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಾಣುವ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳೂ ಸರ್ವಸಾಧಾರಣವಾಗಿದ್ದು ಗೊತ್ತಾದ ದೇಶ ಕಾಲ ನಿಮಿತ್ತಗಳ ಕಟ್ಟುಪಾಡಿಗೆ

ಒಳಪಟ್ಟಿರುವುವು. ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಾವು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರೇ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದಿಲ್ಲ; ನಮ್ಮಂತೆಯೇ ಅನೇಕರು ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವುದಕ್ಕೂ ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ಹವಣಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಿಂದ ಒಬ್ಬರಿಗೆ ಉಪಕಾರವೋ ಅಪಕಾರವೋ ಆಗುವುದಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಇಂದಿನ ಪ್ರಪಂಚವೇ ನಾಳೆಯೂ ಇರುವುದು, ಇಂದಿನ ವಸ್ತುಗಳೇ ನಾಳೆಯೂ ಇರುವುವು, ಇಂದಿನ ವಸ್ತು ಸ್ವಭಾವದ ನಿಯಮಗಳೇ ನಾಳೆಯೂ ನಡೆದುಕೊಂಡಿರುವುವು – ಎಂದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರಿಗೂ ಅನುಭವದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಬಹುದಿನಗಳಿಂದ ನಾವು ಸುಖಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಹಾಕುವುದಕ್ಕೂ ದುಃಖಕಾರಣಗಳನ್ನು ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ಹವಣಿಸುತ್ತಿರುವೆವು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ಶಕ್ತರೂ ಉಪಕಾರಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವರೂ ಆಗಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಈ ನಿಯತವಾದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಗಳ ಬೇರೆಬೇರೆ ಸ್ವಭಾವನಿಯಮಗಳನ್ನು ಹೊಸಹೊಸದಾಗಿ ಪರಿಶೋಧನೆಮಾಡಿ ಜನೋಪಕಾರಕವಾದ ಬೇರೆಬೇರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸುತ್ತಿರುವರು. ಸ್ವಾರ್ಥಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವರು ಬೇರೆಯವರಿಗೆ ಅಪಕಾರ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವುದಕ್ಕೂ ಅವರ ದುಷ್ಟ ಸಂಕಲ್ಪದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ತಡೆದು ಜಗತ್ತಿಗೆಲ್ಲ ಕಲ್ಯಾಣವಾಗುವಂಥ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಮಹಾತ್ಮರು ಹುಡುಕಿ ತೆಗೆಯುವುದಕ್ಕೂ ಈ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವುಂಟು. ಆದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಇಂಥ ವಸ್ತುವು ಇಂಥ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ದೊರೆಯಬಹುದೆಂದಾಗಲಿ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ಇಂಥ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಬಹುದೆಂದಾಗಲಿ ನಿರ್ಣಯಮಾಡುವುದಕ್ಕುಂಟೇನು? ಎಂದಿಗೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕನಸುಗಳು ನಮನಮಗೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಆಗುವ ಅವಸ್ಥೆಗಳೇ ಹೊರತು, ಎಚ್ಚರದ ಹಾಗೆ ಬಹು ಜನರಿಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿರುವ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ತೋರಿಕೊಡುವ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಯಾವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಏನು ಆದೀತೆಂಬುದನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೇ ಆಗುವ ಹಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಕನಸಿನ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ನಾವು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದೇ ಹೊರತು ಎಚ್ಚರದಂತೆ ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲರೊಡನೆ ಸೇರಿ ಅನುಭವಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಲಿ ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ಉಪಕಾರವನ್ನು ಅಥವಾ ಅಪಕಾರವನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಲಿ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಅವಕಾಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕನಸೆಂಬುದು ಮನುಷ್ಯನ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದು ಜನರು ಎಣಿಸದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಇದೂ ಒಂದು ಕಾರಣವು. ಹೀಗೆ ನೋಡಿದರೂ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯ ವಿಚಾರವು ನಿರ್ದುಷ್ಟವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ, ಮನುಷ್ಯನು ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಸುಖವನ್ನು ಬಯಸುವಾಗ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸುಖವನ್ನು ಕೋರುವಾಗಲೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೇ ಶರಣು ಹೋಗ

ಬೇಕಾಗಿರುವುದು. ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮ, ಜನ್ಮಾಂತರ, ಲೋಕಾಂತರ – ಮುಂತಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನುಪದೇಶಿಸಿ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪುರುಷಾರ್ಥದ ಹಂಬಲನ್ನು ಹಚ್ಚಿರುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ; ಈ ಶಾಸ್ತ್ರೋದ್ದೇಶವು ನೆರವೇರಬೇಕಾದರೆ ಎಚ್ಚರವಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಗತಿ ಯುಂಟೆ? ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಲಿ ಸದ್ಗುರುವಾಗಲಿ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಿಗಬೇಕು? ಪಾಪಾಚರಣೆಯ ಕೆಟ್ಟ ಪರಿಣಾಮವೂ ಪುಣ್ಯಕರ್ಮದ ಒಳ್ಳೆಯ ಪರಿಣಾಮವೂ ನಮಗೆ ಆಗಬೇಕಾದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆಲ್ಲಿ? ಮುಮುಕ್ಷುಗಳೆಲ್ಲರೂ ಬಯಸುತ್ತಿರುವ ಮೋಕ್ಷ ವೆಂಬ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವು ಕೂಡ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸದ್ಗುರುವು ಮಾಡುವ ಉಪದೇಶದಿಂದಲೂ ಆತನ ಉಪದೇಶವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೈಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧನಗಳ ಬಲದಿಂದಲೂ ಆಗಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ವೈದಿಕವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯು ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿರು ವುದೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತು.

ಇದು ಹಾಗಿರಲಿ. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಾದಿಗಳಿಗಾದರೂ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕೈಬಿಡುವುದಕ್ಕಾದೀತೇನು? ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ಬೋಧಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಲಿ, ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಜನರಿಗೆ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವುದಕ್ಕಾಗಲಿ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೇ ಅವರೂ ಕೈಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಾಗಿರು ವುದು. ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಅವರು ಮತ್ತೆ ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರನ್ನೂ ನೋಡಬೇಕು? ನಾವಾದರೂ ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವರ ಉಪದೇಶ ವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕು?

ಹೀಗೆ ಯಾವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೂ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯು ನಿರ್ದುಷ್ಟ, ಸಪ್ರಯೋಜನ, ಅಪರಿಹಾರ್ಯ. ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ದೋಷವಿದೆಯೆಂಬುದು ಕೆಲವು ವಾದಿಗಳು ಜನರ ಮೇಲೆ ತಳ್ಳಿರುವ ಮುಂಕುಬೂದಿಯೆಂದೂ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರ, ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ, ಭಕ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ಜನರಿಗೆ ಆಗುವ ಮಹಾಪ್ರಯೋಜನಗಳಿಗೆ ಇದೇ ಅಡಚಣೆಯೆಂದೂ ತೋರುವುದು. ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ದೃಷ್ಟಿ ಯೆಂಬ ಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತೇವೆಂಬುದೂ ಕೆಲವು ಹೊಸ ವಾದಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ಹಾಕಿರುವ ಕಣ್ಣು ಕಟ್ಟಿನ ಗಿಡವೇ ಹೊರತು, ಅದರಿಂದ ನಿಜವಾಗಿ ಯಾವ ಫಲವೂ ದೊರಕುವುದೂ ಇಲ್ಲ; ಯಾವ ವಾದಿಗಳೂ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕೈಬಿಡು ವುದಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ನಿಜವಾಗಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯೆಂಬು ದೊಂದು ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯ ಪರವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದಾದದ್ದನ್ನು ನಮ್ಮ ಕೈಲಾದಷ್ಟು ಬಲವಾಗಿ ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ದೃಷ್ಟಿಯ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹೆಜ್ಜೆಯಿಡದೆ ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಲೌಕಿಕರೇ ಆಗಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೇ ಆಗಲಿ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ನಿಜವಾಗಿ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಧಾರಣಕ್ಕೆ ಬಲವಾದ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಇದರ ಬಲಾಬಲಗಳನ್ನು ಸಾವಧಾನವಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕರಿಗೆ ಅತ್ಯವಶ್ಯವಾಗಿರುವುದು.

ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೇ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವುದೆಂದೂ ಆದರಿಂದಾಗುವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ನಮಗೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಬೇಕಾಗಿರುವುದೆಂದೂ ಮೇಲಿನ ಆಕ್ಷೇಪದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ; ಇದೇನೊ ಸರಿಯೆ. ಏಕೆಂದರೆ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರುವುದೆಂಬುದೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೇ. ಆದರೆ ವಿಚಾರವನ್ನು ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾಡಬೇಕು? ನಾವು ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದವರೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾಡಬೇಕೆ, ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಹೊರಚ್ಚಾ ಗಿರುವವರೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾಡಬೇಕೆ? ಇದೀಗ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಒಟ್ಟು ಇರವಿನ ತತ್ತ್ವವು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾಗಬೇಕಾದರೆ ನಾವು ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕು? ನಮಗೆ ಎಚ್ಚರವಾಗುವುದು ನಿಜ; ಆದರೆ ಅದರಂತೆ ನಮಗೆ ಕನಸಾಗುವುದೂ ನಿಜವಲ್ಲವೆ, ನಿದ್ರೆ ಯಾಗುವುದೂ ನಿಜವಲ್ಲವೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ಎಚ್ಚರಕ್ಕಾಗಲಿ, ಕನಸಿಗಾಗಲಿ, ನಿದ್ರೆಗಾಗಲಿ, ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದವರಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಈ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಬಂದು ಹೋಗುತ್ತಿರುವುವು. ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದರ ಅಭಿಮಾನವನ್ನೇ ನಾವು ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಹೊರಟರೆ ತತ್ತ್ವವು ನಮಗೆ ತಾನು ಇರುವಂತೆಯೇ ಹೇಗೆ ತಿಳಿದುಬಂದೀತು?

ನಮಗೆ ಆಗುವ ಸುಖದುಃಖಗಳಿಗೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೇ ಬೆಲೆಯೆಂಬುದೂ ನಿಜವೆ; ಆದರೆ ಸುಖದುಃಖಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಾದರೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಲೆಯಿರಲಿ, ಅದರಿಂದ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೇನು ಬಂತು? ನಮಗೆ ಬೇಕಾದದ್ದು ಯಾವುದೋ ಅದೇ ತತ್ತ್ವವೆಂದು ನಾವು ನಿರ್ಣಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ ಆಗ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಿಸಿದ್ದೇ ತತ್ತ್ವವೆಂದು ಆದರೂ ಆದೀತು. ಆದರೆ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಬೇಕಾದದ್ದು ಬೇಡವಾದದ್ದು ಇದರ ಲೆಕ್ಕ ವೇನೂ ಇಲ್ಲ; ಯಾವುದು ಹೇಗೆ ನಿಜವಾಗಿರುವುದೋ ಅದೇ ಅದರ ತತ್ತ್ವ. ಉದಾ ಹರಣೆಗೆ ಎಷ್ಟೋ ಜನರಿಗೆ ಬಡತನವು ಬೇಡ, ಹಣಗಾರರಾಗಿ ಸುಖವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದೇ ಅವರ ಹಾರೈಕೆ. ಆದರೆ ನಿಜಸ್ಥಿತಿ ಹೇಗಿದೆ? ಬಹುಜನರು ಬಡವರೇ ಇದ್ದಾರೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇದೇ ತತ್ತ್ವ; ನಮಗೆ ಬಡತನವು ಬೇಕಿಲ್ಲವೆಂಬುದರಿಂದ ನಾವು ಬಹು

ಮಂದಿ ಬಡವರೇ ಆಗಿರುವೆವೆಂಬುದು ತತ್ತ್ವವಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾಗುವ ಸುಖದುಃಖಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಿರಬಹುದು; ಆದರೆ ಇಷ್ಟರಿಂದಲೆ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯು ತತ್ತ್ವ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಾಕೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಇದ್ದಂತೆ ಇರುವುದೆಂದೂ ಇದರಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳು ದೇಶ ಕಾಲ ನಿಮಿತ್ತಗಳ ಕಟ್ಟುಪಾಡಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ಆಗಬಹುದಾದ ಸುಖವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಕ್ಕಾಗಲಿ ದುಃಖವನ್ನು ನೀಗಿಕೊಳ್ಳು ವುದಕ್ಕಾಗಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬಹುದಾಗಿರುವುದೆಂದೂ ಕನಸಿನ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕಾಗಲಿ ಅಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತುಗಳಿಗಾಗಲಿ ಅಂಥ ಬೆಲೆಯೇನೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಆಕ್ಷೇಪಕನು ಹೇಳಿರು ತ್ತಾನಷ್ಟೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಎಚ್ಚರದಭಿಮಾನದಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗಿರುವುದೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮೊದಲು ನೆನಪಿಡಬೇಕು. ಎಚ್ಚರವಾಗಿರುವಾಗ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಅದೊಂದೇ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳದ್ದೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವಿರುವಂತೆ ಕನಸಿನ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯೂ ಕನಸಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಂಥ ಅಭಿಮಾನವಿದ್ದೇ ಇರುವುದು; ಆಗ 'ಇದು ಬರಿಯ ಕನಸು' ಎಂದೇನೂ ನಾವು ಅದನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸುತ್ತಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕನಸು ಒಂದೊಂದು ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಒಂದೊಂದು ಬಗೆಯಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವುದೆಂದೂ ಅದರಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಹುರುಳೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ನಾವು ಎಣಿಸುವುದು ಕೂಡ ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಅದನ್ನು ನೋಡಿದಾಗಲೇ; ಕನಸಿನ ಕಾಲದಲ್ಲೇನೂ ನಮಗೆ ಹಾಗೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೂ ಎಚ್ಚರ ದಲ್ಲಿ ನಮಗಿರುವ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಭಿಮಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ ಹೊರತು ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ನಾವು ವಿಚಾರಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ ಉಂಟಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ.

ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಾವು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರೇ ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುತ್ತಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಬಹುಜನರು ನಮ್ಮಂತೆಯೇ ಇದರಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಇದರ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಿರುವರೆಂದೂ ಕನಸೂ ನಿದ್ರೆಯೂ ಎಚ್ಚರದಂತೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮಾನವಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲದೆ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಕನಸುನಿದ್ರೆಗಳನ್ನು ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಸರಿಹೋಲಿಸುವು ದಾಗಲಿ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಎಚ್ಚರದಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವದಾಗಲಿ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ ವೆಂದೂ ಆಕ್ಷೇಪಕನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾನಲ್ಲವೆ? ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಎರಡು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯ ದಲ್ಲಿಡಬೇಕಾಗಿರುವುದು. ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವು ಬಹು ಜನಸಾಧಾರಣವಾಗಿರುವು ದೆಂಬುದೂ ನಿದ್ರೆ ಕನಸುಗಳು ಹಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ನಿಜವೆಂದೇ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ; ಆದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಲೆ ಹೇಗೆ ಬಂದೀತು? **ಬಹುಜನರು ಒಪ್ಪುವುದೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾದೀತೆ?** ಎಂದಿಗೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರವು

ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸತ್ಯತ್ವವೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಿಜಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಎಚ್ಚರವೂ ಕನಸುನಿದ್ರೆಗಳಂತೆ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಅನುಭವವೇ ಹೊರತು ಬಹುಜನರ ಒಟ್ಟು ಅನುಭವವಲ್ಲ. ನಾವೇ ನಿದ್ರಿಸಿ, ನಾವೇ ಕನಸು ಕಾಣುವಂತೆ, ನಾವೇ ಎಚ್ಚರಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವೆವೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವುದು. ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನಾಗಲಿ ಕನಸು ಕಾಣುತ್ತಿರುವುದನ್ನಾಗಲಿ ನಾವು ಹೇಗೆ ನೇರಾಗಿ ಅರಿಯಲಾರೆವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಎಚ್ಚರವಾಗಿರುವರೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ನೇರಾಗಿ ಅರಿಯಲಾರೆವು. ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಿರುವುರೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುವುದು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಮಾಡುವ ಊಹೆಯಿಂದ; ಅವರು ಕನಸುಕಂಡರೆಂದೂ ಅವರು ಎಚ್ಚರವಾಗಿರುವರೆಂದೂ ನಾವು ಎಣಿಸುವುದು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮೊಡನೆ ಅವರು ಮಾಡುವ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದ. ಹೀಗೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಎಚ್ಚರನಿದ್ರೆ ಕನಸುಗಳೆಂಬಿವು ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರವೊಂದರಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿರುವುವು; ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಎಚ್ಚರ ಕನಸುನಿದ್ರೆಗಳ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ನಾವು ಪೂರ್ಣಾನುಭವವೆಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಂತೆ ಎಂದಿಗೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ನಮ್ಮ ನಿದ್ರೆಯನ್ನೂ ಕನಸನ್ನೂ ನಾವು ವಿಚಾರಿಸದೆ ಕೈಬಿಟ್ಟಂತೆಯೇ ಆಗಿಬಿಡುವುದು. ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ನಿದ್ರೆ, ಕನಸು, ಎಚ್ಚರ – ಈ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ನಾವು ನೇರಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಿದಂತೆ ವಿಚಾರಕ್ಕಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಹಾದಿಯು.

ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರದಿಂದ ಏನು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತೆಂದರೆ, ನಾವು ಮಾಡುವ ಸಕಲ ವ್ಯವಹಾರಗಳೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೇ ಎಂಬುದು ಕಡು ಖಂಡಿತ; ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾವು ನೋಡುವ ಸಕಲ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಅದ್ದರಲ್ಲಿನ ಸ್ಥಾವರಜಂಗಮಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವುಗಳೆಂದು ನಾವು ಎಣಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬದಲು ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟು ಬೀಳದೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಒಂದು ಪ್ರಪಂಚವಿರುವುದೆಂದೂ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಅದು ಸಮಾನವಾದ ಅನುಭವ ಕ್ಷೇತ್ರವೆಂದೂ ಇಂಥ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಾವಿರುವೆವೆಂದೂ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಭಿಮಾನವಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ನಮಗೆ ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ – ಎಂಬ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಕ್ಷುದ್ರವಾಗಿಯೂ ಎಚ್ಚರವೆಂಬ ಗಾಳಿಯಪಟಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿದ ಬಾಲಂಗಸವಾಗಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತಿರುವವು. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತೋರುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಎಚ್ಚರ ಕನಸು ನಿದ್ರೆಗಳನ್ನೇ ನಾವು ನಿಜವಾದ ಎಚ್ಚರ ಕನಸು ನಿದ್ರೆಗಳೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವೆವು; ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಎಚ್ಚರ ಕನಸು ನಿದ್ರೆಗಳೆಂಬಿವು ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿವೆ. ಹೀಗೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರವೊಂದನ್ನೇ ವಿಚಾರದ ವಿಷಯದ ಸರ್ವಸ್ವವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಿರುವೆವು; ನಮ್ಮ ಕನಸು ನಿದ್ರೆಗಳನ್ನು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಅಸಡ್ಡೆಮಾಡುತ್ತಿರುವೆವು. ಇದರಿಂದ ನಮಗೆ ಪೂರ್ಣಾನುಭವವನ್ನು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಎಡೆಯಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗಿರುವುದು.

ಎಚ್ಚರದಭಿಮಾನವು ತತ್ತ್ವನಿಶ್ಚಯಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ನಾವು ತೊಲಗಿಸಿಕೊಂಡಲ್ಲದೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಸಾಗಲು ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಈ ಅಭಿಮಾನದಿಂದ ನಾವು ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗುವುದಕ್ಕೂ ಸರಿಯಾದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಹೇಗೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಮುಂದೆ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿ ತಿಳಿಸುವೆವು.



13. ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದರೇನು?

ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ಗಾಢನಿದ್ರೆ – ಎಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದಾಗುವ ಒಟ್ಟು ಅನುಭವದ ತೀರ್ಪೇ ಸರಿಯಾದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವೆನಿಸುವುದೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟದ್ದಾಗಿದೆ. ಈ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಹೊರಡುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿ, ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮನದಟ್ಟಾಗುವುದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ಅಭಿಮಾನವೇ ಅಡ್ಡಿಯೆಂದೂ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಈಗ ಈ ವಿಚಾರಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ಅಡ್ಡ ಬರಬಹುದಾದ ಒಂದು ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಸಮಾಲೋಚನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದು ಉಳಿದಿದೆ. ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ಗಾಢನಿದ್ರೆ – ಎಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಂತೆಯೇ ಮದ, ಮೂರ್ಛೆ, ಹುಚ್ಚು, ಸನ್ನಿ, ಸಾವು – ಮುಂತಾದ ಎಷ್ಟೋ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿರುವವಲ್ಲ; ಅವನ್ನೆಲ್ಲ ವಿಚಾರಮಾಡದೆ ಈ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಫಲಿತಾಂಶವೇ ಪೂರ್ಣಾನುಭವಕ್ಕೆ ಸಾಕೆಂಬುದು ಸರಿಯೆ? ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆಮಾಡದೆ ಎಚ್ಚರವೊಂದನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚೆಂದು ಗಣಿಸಿರುವುದು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾದ ಅಭಿಮಾನವಾದರೆ, ಮಿಕ್ಕ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅಸಡ್ಡೆ ಮಾಡಿ ಈ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪರೀಕ್ಷಿಸಬೇಕೆಂಬುದೂ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾದ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅಭಿಮಾನವೆಂದು ಏಕೆ ಭಾವಿಸಬಾರದು?

ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೊದಲು ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗುವುದು. **ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದರೇನು?** 'ಅವಸ್ಥೆ' – ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ 'ಅವ' ಎಂಬ ಉಪಸರ್ಗವೂ 'ಸ್ಥಾ' (ನಿಲ್ಲು) ಎಂಬ ಧಾತುವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. **ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಅದು ಹಾಗೆ ಮಾರ್ಪಟ್ಟು ಯಾವುದಾದರೊಂದು ರೂಪಿನಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತು ಇದ್ದು**

ಕೊಳ್ಳುವುದು ಅದರ 'ಅವಸ್ಥೆ' ಅಥವಾ 'ಸ್ಥಿತಿ'ಯೆನಿಸುವುದು; ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಒಂದು ಮಾವಿನಹೀಚು ಕಾಯಾಗಿ ಕೊನೆಗೆ ಹಣ್ಣಾಗುವುದಷ್ಟೆ; ಇಲ್ಲಿ ಹೀಚು ಸಣ್ಣಗಿರುವುದು, ಕಾಯಿ ದಪ್ಪನಾಗಿರುವುದು, ಹಣ್ಣು ದಪ್ಪನಾಗಿದ್ದು ಕೆಲವು ಕಾಲದ ಮೇಲೆ ಬತ್ತಿ ಮತ್ತೆ ಸಣ್ಣ ದಾಗುವುದು. ಇವು ಮಾವಿನಕಾಯಿಯ ಗಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾರ್ಪಾಡು ಗಳು. ಹೀಚಾದಾಗ ನಾಲಗೆಗೆ ಒಗರಾಗಿದ್ದು, ಕಾಯಿಯಾದಾಗ ಹುಳಿಯಾಗಿ, ಹಣ್ಣಾದಾಗ ಸಿಹಿಯಾಗಿ ತೋರುವುದು; ಇದು ಮಾವಿನಕಾಯಿಯ ಸವಿಯಲ್ಲಾಗುವ ಮಾರ್ಪಡುಗಳು. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಣ್ಣದಲ್ಲಿಯೂ ವಾಸನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಪರ್ಶದಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಚು, ಕಾಯಿ, ಹಣ್ಣುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಧರ್ಮಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆಯಲ್ಲವೆ? ಹೀಗೆ ಹೀಚು, ಕಾಯಿ, ಹಣ್ಣುಗಳೆಂಬ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಗೆಯಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳನ್ನು ಮಾವೆಂಬ ವಸ್ತುವಿನ 'ಅವಸ್ಥೆ' ಅಥವಾ 'ಸ್ಥಿತಿ'ಯೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ವಾಡಿಕೆಯಾಗಿರುವುದು. ಅವಸ್ಥೆಯೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಮತ್ತೊಂದರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಉಪಯೋಗಿಸುವುದುಂಟು. ಹೇಗೆಂದರೆ ಮಾವಿನಕಾಯಿಯು ಮರದ ಕೊಂಬೆಯ ಮೇಲಿದ್ದು, ಏನಾದರೊಂದು ಕಾರಣದಿಂದ ತೊಟ್ಟು ಕಳಚಿಕೊಂಡು ಕೆಳಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದರೆ, ಅದು ಬೀಳುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವು ದಾದರೂ ಕೊಂಬೆಯ ಕಡ್ಡಿಗಳ ನಡುವೆ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡು ನಿಂತರೆ, ಅಥವಾ ನೆಲದ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡರೆ, ಹಾಗೆ ನಿಂತುಕೊಂಡದ್ದನ್ನೂ ಅದರ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆ ಯೆಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದರೆ ಚಲಿಸುತ್ತಿದ್ದು ನಿಂತುಕೊಂಡದ್ದು ಎಂದರ್ಥ. ಮಾವಿನಕಾಯಿಯು ಹೀಚೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಕಾಯೆನಿಸುವ ಅವಸ್ಥೆಗೂ ಆಮೇಲೆ ಹಣ್ಣೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗೂ ತಿರುಗುವುದೆಂದು ಭಾವಿಸುವಂತೆಯೇ ಅದು ಮೇಲಿಂದ ಕೆಳಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದ ಮೇಲೆ ಚಲನೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯಿಂದ ನಿಲುಗಡೆಯೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಬಂತೆಂದೂ ಜನರು ಭಾವಿಸುವರು. ಹೀಗೆ **ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ** ಅವಸ್ಥೆಯೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ **ಎರಡರ್ಥ ಗಳಿರುವುವು:** ಮಾರ್ಪಾಡಾಗುತ್ತಿರುವ ವಸ್ತುವು ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಮಾರ್ಪಾಡಿನ ಇರುವಿಕೆಗೂ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದು ಹೆಸರು; ಓಡಾಡುತ್ತಿರುವ ವಸ್ತುವು ಯಾವುದಾದರೊಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿ ನಿಂತಿರುವುದಕ್ಕೂ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದು ಹೆಸರು. ಎಚ್ಚರ ಕನಸು ನಿದ್ರೆಗಳು ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ – ಈ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದ ರೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆ, ಅಥವಾ ಮೂರನೆಯದೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆ? ಎಂಬುದೀಗ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ಎಚ್ಚರ ಕನಸು ನಿದ್ರೆಗಳು ನಮಗೆ ಆಗುವ ಬಗೆಯನ್ನು ನಮ್ಮೊಳಗೇ ನಾವು ಸರಿ ಯಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎರಡು ಲಕ್ಷಣಗಳೂ – ಇವಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವ ಹಾಗೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನಾವು ಎಚ್ಚರವನ್ನೂ ಕನಸನ್ನೂ ಪಡೆಯು ವಾಗ ಹೀಚು ಕಾಯಾದಂತೆ ಅಥವಾ ಕಾಯಿ ಹಣ್ಣಾದಂತೆ ಕಾಲವಶದಿಂದ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಯಾವ

ಮಾರ್ಪಾಡೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಚು ಕಾಯಾದ ಮೇಲೆ ಅದೇ ಕಾಯಿಯು ಹಿಂದೆ ತಾನು ಹೀಚಿನ ರೂಪಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಈಗ ನಾವು ಮಾತನಾಡುತ್ತಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಪರಿ ಹೀಗಿಲ್ಲ. ನಾವು ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಕನಸಿಗೆ ಹೋದವರು, ಕನಸಿನಿಂದ ಮತ್ತೆ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಸಲೀಸಾಗಿ ಬಂದುಬಿಡುತ್ತೇವೆ. ಹೀಚು ಕಾಯಿಯಾಗುವಾಗ ತನ್ನಲ್ಲಿದ್ದ ಗಾತ್ರ, ಸವಿ, ವಾಸನೆ, ಬಣ್ಣ – ಇವುಗಳನ್ನು ಮಾರ್ಪಾಡಿಸಿ ಬೇರೊಂದವಸ್ಥೆ ಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಹಾಗೆ ನಾವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ನಮ್ಮ ಶರೀರ, ಮನಸ್ಸು, ಇಂದ್ರಿಯ – ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಕನಸಿನ ಶರೀರ, ಮನಸ್ಸು, ಇಂದ್ರಿಯ – ಮುಂತಾದ ವುಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ, ಎಚ್ಚರದ ಶರೀರವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೇ ಕೈಬಿಟ್ಟು ಕನಸನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತೇವೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯ ಶರೀರವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದಂತೆ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತೋರಿದರೂ ಹೀಚು ಕಾಯಿಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಬಣ್ಣ, ಹೊಸ ವಾಸನೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಬಂದು ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೆ ನಮಗೆ ಕನಸಿನ ಶರೀರವೆ ಮುಂತಾದವುಗಳೇನೂ ನಿಜವಾಗಿ ಬಂದು ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ನಾವು ಎಚ್ಚರವಾದ ಕೂಡಲೇ ಅವು ನಮ್ಮನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಾಯವಾಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರವೂ ಕನಸೂ ನಮಗೆ ಕಾಲವಶದಿಂದ ಆಗುವ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅನುಭವದ ಬೆಂಬಲವೂ ಇಲ್ಲ.

ಇದರಂತೆಯೆ ನಾವು ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಒಂದು ಸ್ಥಳದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಚಲಿಸಿ ನಿಲ್ಲುವ ರೂಪದ ಅವಸ್ಥೆಯೆನ್ನುವುದಕ್ಕೂ ಅನುಭವದ ಬೆಂಬಲವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದು ಸ್ಥಳದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಹೋಗು ವಾಗ ಆ ಎರಡು ಸ್ಥಳಗಳನ್ನೂ ಸೇರಿಸುವ ಒಂದು ಸಮಾನವಾದ ಆಧಾರವಿರಬೇಕು. ಹೇಗೆಂದರೆ ಒಂದು ಕಾಲುಚಂಡು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಉರುಳಿಕೊಂಡು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಹೋಗಿ ನಿಲ್ಲುವಾಗ ನೆಲವು ಆ ಎರಡು ಕಡೆಗಳನ್ನೂ ಸೇರಿಸುವ ಆಧಾರವಾಗಿ ರುವುದು; ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಹಕ್ಕಿಗಳು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಹಾರಿ ಹೋಗು ವಾಗ ಆ ಎರಡು ಕಡೆಗಳಿಗೂ ಆಧಾರವಾಗಿ ಆಕಾಶವೂ ವಾಯುವೂ ಇರುವುವು. ಈ ಬಗೆಯಿಂದ ನಾವು ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕನಸಿಗೆ ಹೋಗಿ ನಿಲ್ಲುವೆವೆಂದು ಭಾವಿಸುವು ದಕ್ಕೇನೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಕನಸಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುವ ಯಾವುದೊಂದು ಆಧಾರವೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲದೆ ನಾವು ಕಾಲು ನಡಗೆಯಿಂದ ಅಥವಾ ಗಾಡಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ಒಂದೂರಿನಿಂದ ಮತ್ತೊಂದೂರಿಗೆ ಹೋಗುವಂತೆ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಕನಸಿಗೆ ಯಾವುದೊಂದು ಸಾಧನವನ್ನೂ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದೂರಿನಿಂದ ಇನ್ನೊಂದೂರಿಗೆ ಇಂತಿಷ್ಟು

ಮೈಲಿಗಳ ದೂರವೆಂದೂ ಇಂತಿಷ್ಟು ದಿನಗಳ ಪಯಣವೆಂದೂ ನಾವು ಲೆಕ್ಕಹಾಕಿ ಅಳೆಯುವಂತೆ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಕನಸಿಗೆ ಇಂತಿಷ್ಟು ದೂರದ ಅಥವಾ ಇಂತಿಷ್ಟು ಕಾಲದ ಅಂತರವೆಂದು ಅಳೆಯುವುದಕ್ಕೇನೂ ಆಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ನೆಲದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವ ಎರಡು ಊರುಗಳ ಹಾಗೆ ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳೆಂಬ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಸಮಾನಕಾಲದ ಅಥವಾ ಸಮಾನದೇಶದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವವೆಂದು ನಾವುಗಳು ಯಾರೂ ಭಾವಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ.

ಈ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳು ನಮಗೆ ಸಂಭವಿಸುವ ಕಾಲಕೃತವಾದ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳೆಂದಾಗಲಿ, ನಾವು ಒಂದರಿಂದೊಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ನಿಲ್ಲಬಹುದಾದ ಎರಡು ವಿಶ್ರಾಂತಿ ಸ್ಥಾನಗಳೆಂದಾಗಲಿ ಭಾವಿಸುವುದಕ್ಕಿಲ್ಲವಾಯಿತು. ಹಾಗಾದರೆ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ – ಇವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಂದು ಕರೆಯುವಾಗ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳದೆಯೇ ಜನರು ಅವಸ್ಥೆಯೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿರುವರು; ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಮೂರು, ಐದು – ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಲೆಕ್ಕವನ್ನೂ ಹಾಕುತ್ತಿರುವರು; ತಾವು ಹೇಳುವ ಅನುಭವಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅವಸ್ಥೆಯ ಲಕ್ಷಣವಿರುವುದೊ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವರು.

ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷೆಯೇ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಹಾದಿಯೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುವಾಗ **ಅವಸ್ಥೆಯೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ 'ಪರಮಾರ್ಥವು ನಮಗೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆ' ಎಂದರ್ಥ.** 'ಇರುವುದು ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವುದು, ಇಲ್ಲದ್ದು ಯಾವಾಗಲೂ ಇಲ್ಲ; ಪರಮಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಎಂದಿಗೂ ಚ್ಯುತಿಯಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದೊಂದು ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧ ನಿಯಮ. ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ನಮಗೆ ಅದು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವುದು; ಆದರೆ ಪರಮಾರ್ಥವು ಹೇಗೆ ತೋರಿಕೊಂಡರೂ ಪರಮಾರ್ಥವೇ. ಅದು ತನ್ನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೊಂದು ನಿಜವಾದ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಯನ್ನೂ ಎಂದಿಗೂ ತಳೆಯಲಾರದು. ಆದರೂ ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯ ಭೇದದಿಂದ ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅದು ಎಷ್ಟು ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳ ಬಹುದೋ ಅಷ್ಟು ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಅದರ ಒಂದೊಂದು '**ಅವಸ್ಥೆ**'ಯೆನಿಸುವುದು.

ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ಮೇಲಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಬಹುದು. ಒಬ್ಬನಲ್ಲಿ ಐದು ರೂಪಾಯಿಗಳಿವೆಯೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಿ. ಈ ಐದು ರೂಪಾಯಿಗಳನ್ನು ಒಂದು ನೋಟಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿಯಾದರೂ, ಐದು ರೂಪಾಯಿ ನಾಣ್ಯಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿಯಾದರೂ, ಹತ್ತು ಅರ್ಧರೂಪಾಯಿಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿಯಾದರೂ, ಇಪ್ಪತ್ತು ಪಾವಲಿಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ

ಯಾದರೂ ಎಂಬತ್ತು ಒಂದಾಣೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿಯಾದರೂ, ಮುನ್ನೂರಿಪ್ಪತ್ತು ಕಾಲಾಣೆ ಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಒಂಬೈನೂರು ಅರವತ್ತು ಪೈಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಅವನು ಬಳಕೆಗೆ ತರಬಹುದಲ್ಲವೆ? ಇಲ್ಲಿ ಅವನಲ್ಲಿರುವ ಹಣವು ನೋಟಿನ ಆಕಾರವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಆಮೇಲೆ ಬೆಳ್ಳಿಯ, ನಿಕ್ಕಲ್ಲಿನ ಅಥವಾ ತಾಮ್ರದ ನಾಣ್ಯಗಳ ಆಕಾರ ವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಾ ಹೋದರೂ ಅದು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದರಿಂದ ಒಂಬೈನೂರರವತ್ತರ ವರೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿದರೂ, ಅದರ ಬೆಲೆಯು ಮಾತ್ರ ಹೆಚ್ಚಾಯಿತೆಂದಾಗಲಿ ಕಡಿಮೆಯಾಯಿ ತೆಂದಾಗಲಿ, ಯಾರೂ ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ ಇರವಿನ ಆಕಾರವು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರಿಗೂ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ – ಎಂಬ ಮೂರು ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು; ಅದು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯಾಗಿ ಹರಡಿಕೊಂಡು ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವುದು, ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಾಗಿ ಗೋಚರವಾಗುವುದು, ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆ ಯಾಗಿ ಗೋಚರವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಇರವಿನ ಒಟ್ಟು ರಾಶಿಯು ನಮಗೆ ಎಷ್ಟು ಬಗೆ ಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೋ, ಅಷ್ಟು ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಅದರ ಒಂದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೆನಿಸುವುದು.

ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಎಷ್ಟು? – ಎಂದರೆ ಇರವಿನ ರಾಶಿಯು ನಮಗೆ ಎಷ್ಟು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತಿರುವುದು? – ಎಂದರ್ಥ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ತೃಪ್ತಿಕರವಾದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಇನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.



14. ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಎಷ್ಟು?

ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದ ಅನುಭವವನ್ನು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿ ಹೊಂದುಗಡೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ವಿಚಾರಮಾಡುವುದರಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಬಹುದೆನ್ನುವಾಗ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಏನೇನಡಗಿರುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಬಿಚ್ಚಿ ನೋಡಿದ್ದಾಯಿತು. ನಮಗೆ ಪರಮಾರ್ಥವು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಬೇರೆಬೇರೆ ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದನ್ನೂ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡದ್ದಾಯಿತು. ರಾತ್ರಿಯಾಗುತ್ತಲೂ ಮುದುರಿಕೊಂಡು ಬೆಳಗಾಗುತ್ತಬಂದ ಹಾಗೆಲ್ಲ ಅರಳುತ್ತಾ ಬರುವ ಕಮಲದಂತೆ ಇರವಿನ ನಿಜವು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೂ ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಮುದುರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೂ ನಮಗೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು. ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ಹರಡಿಕೊಂಡು ಈಗ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಇರವಿನ ಬಗೆಯನ್ನು ಎಚ್ಚರವೆಂದು ಕರೆಯುವೆವು; ನಮಗೆ ಆಯಾಸವಾಗಿ ಮೈಮರೆತ ಮೇಲೆ ಇದೇ ಇರವು ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಕಾಣದಂತಾಗಿ

ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯ ಅನುಭವವನ್ನು ನಮಗೆ ಕೊಟ್ಟಾಗ ಅದನ್ನು ಗಾಢನಿದ್ರೆಯೆಂದು ಕರೆಯುವೆವು. ಹಾಗೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿದ್ದವರು ಥಟ್ಟನೆ ಈ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ತೋರುವಂತೆಯೇ ನಾನಾ ವಿಧವಾಗಿ ಬಿಚ್ಚಿಕೊಂಡು ತೋರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಪಂಚದ ಅನುಭವವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಹೊತ್ತು ಪಡೆದು ಮತ್ತೆ ಈ ಎಚ್ಚರದನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದುಬಿಡುತ್ತಲೂ ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವವನ್ನು ಕನಸೆಂದು ಕರೆಯುವೆವು. ಹೀಗೆ ನಿದ್ರೆ, ಕನಸು, ಎಚ್ಚರ – ಎಂಬ ಮೂರು ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಇರವಿನ ರಾಶಿಯು ನಮಗೆ ಒಂದರಂತೆ ಮತ್ತೊಂದಲ್ಲದ ಮೂರು ಬೇರೆಬೇರೆ ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರಿಗೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ – ಈ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಅವಸ್ಥೆಗಳೇ ಅಲ್ಲದೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಕಲ್ಪನೆ, ಅಮಲು, ಮೂರ್ಛೆ, ಸಮಾಧಿ, ಹುಚ್ಚು, ಸನ್ನಿ, ನಿದ್ರೆಯ ಓಡಾಟ, ಮಂಕು, ಮಂತ್ರವಶ್ಯ, ಭೂತಾವೇಶ – ಮುಂತಾಗಿ ಎಷ್ಟೋ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿರುವಾಗ ಈ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ ವಿಶೇಷವೇನು?

ಎಷ್ಟೋಸಲ ಜನರು ಹಾಗೆ ಮಾಡಬೇಕು, ಹೀಗೆ ಮಾಡಬೇಕು – ಎಂದು ಮನಸ್ಸಿನ ಮಂಡಿಗೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರಬಹುದಷ್ಟೆ; ಇದು **'ಮನೋರಥ'** ಎಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯು. ತಿಳಿದೋ ತಿಳಿಯದೆಯೋ ಅಮಲು ಹತ್ತುವ ಪಾನಗಳನ್ನು ಸೇವಿಸಿ ಸೊಕ್ಕಿ ಮೈಮರೆತಿರಬಹುದು, ಇದು **'ಮದ'**ವೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯು. ಯಾವುದಾದರೊಂದು ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಗೆ ಭ್ರಮಣೆ ಬಂದು ಹುಚ್ಚುಹುಚ್ಚಾಗಿ ಆಡಬಹುದು; ಇದು **'ಉನ್ಮಾದ'**ವೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯು. ದೇಹಕ್ಕೇನಾದರೂ ಅಪಾಯವಾಗಿ ಅಥವಾ ರೋಗವು ಬಲವಾಗಿ, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಭಯವೇ ಮುಂತಾದ ಭಾವಗಳ ಜೋರಿನ ಫಲವಾಗಿ ಮೈಮರೆತು ಎಚ್ಚರದಪ್ಪಿ ಬೀಳಬಹುದು; ಇದು **'ಮೂರ್ಛೆ'**ಯೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯು. ವಿಷಮ ಶೀತಜ್ವರವೇ ಮುಂತಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಏನೇನೋ ತೋರಿಕೆಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಏಲಾಟಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಮಾಡಬಹುದು; ಇದು **'ಸನ್ನಿಪಾತ'**ವೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯು. ಕೆಲವರಿಗೆ ನಿದ್ರೆ ಬಂದ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅವಸ್ಥೆ ಬರುವುದು. ಆಗ ಅವರು ಎಚ್ಚರವಾಗಿರುವವರಂತೆಯೇ ಓಡಾಡುವುದು, ಮಾತನಾಡುವುದು ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಎಚ್ಚರವಾದ ಮೇಲೆ ಅವರಿಗೆ ಆ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತಾವು ಮಾಡಿದ ಯಾವ ಕೆಲಸವೂ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ನೆನಪಿರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ಬಗೆಯ ಅವಸ್ಥೆಗೆ **ನಿದ್ರಾವಿಹಾರಾವಸ್ಥೆ** (Somnambulism) ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇನ್ನು ಕೆಲವರಿಗೆ ಮಂಕು ಕವಿದುಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟಿರುವುದು. ಆಗ ಅವರು ಎಚ್ಚರವಿದ್ದವರಂತೆ ಚಟುವಟಿಕೆಯಿಂದ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ, ಪೂರ ನಿದ್ರೆ ಬಂದವರಂತೆ ನಿಶ್ಚೇಷ್ಟಿತರಾಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ, ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು **'ತೂಷ್ಣೀ**

ಮವಸ್ಥೆಯೆಂಮು ಕರೆಯಬಹುದು. ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚತ್ತ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಇನ್ನೇನು ನಿದ್ರೆ ಹತ್ತಬೇಕು – ಎನ್ನುವ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಅವಸ್ಥೆಯ ಅನುಭವವು ಅನೇಕರಿಗೆ ಆಗುವುದು. ಯಕ್ಷಿಣಿ, ಮಂತ್ರ, ಜನವಶ್ಯತಾವಿದ್ಯೆ – ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಮಾಡುವ ಕೃತ್ಯ ವಿಶೇಷಗಳಿಂದ ಕೆಲವರು ಅರ್ಧ ಮೈಮರೆಯುತ್ತಾರೆ; ಆಗ ಅವರಿಗೆ ಮುಳ್ಳು, ಬೆಂಕಿ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದಾದ ವ್ಯಥೆಯೂ ತೋರುವುದಿಲ್ಲವಂತೆ! ತಮಗೆ ಮೊದಲು ಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೂ ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ತಿಳಿದವರಂತೆಯೇ ಹೇಳುವುದೂ ಉಂಟು. ಈ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು **'ವಶ್ಯಾವಸ್ಥೆ'** (Mesmeric or Hypnotic State) ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಇನ್ನು ಯೋಗಿಗಳಿಗೆ ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚದ ಅರಿವೇ ಇಲ್ಲದೆ **ಸಮಾಧಿ** ಯಲ್ಲಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದಂತೂ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಬಹುಕಾಲದಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ವಿಷಯ ವಾಗಿದೆ. ಇದುವರೆಗೆ ಹೇಳಿದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುವೂ ಒಂದರಂತೆ ಮತ್ತೊಂದಿಲ್ಲ. ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವಲ್ಲವೆ? ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ತನಿನಿದ್ರೆಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯಾದರೂ ಏನು? ಎಂಬುದೀಗ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಯಾರಾದರೂ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಅದೇನೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ – ಇವುಗಳು ಮನುಷ್ಯ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಸಾಮಾನ್ಯಾವಸ್ಥೆಗಳಾಗಿವೆ; ಆದರೆ ಮಿಕ್ಕ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಹಾಗಲ್ಲ, ಅವು ಎಲ್ಲಿಯೋ ಕೆಲವರಿಗೆ ಆಗತಕ್ಕವುಗಳಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಬೇಕಾದದ್ದೇನೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ತತ್ತ್ವ ವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೊಂದು ಅನುಭವವನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟರೂ ಆಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಪೂರ್ಣಾನುಭವವೆಂದೆನಿಸಬೇಕಾದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯಾವಸ್ಥೆಗಳಾಗಲಿ, ವಿಶೇಷಾವಸ್ಥೆ ಗಳಾಗಲಿ – ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡೇ ತೀರಬೇಕಲ್ಲವೆ?

ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಈಗ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದರೆ ವಿಚಾರಕನಿಗೆ ಇರವಿನ ರಾಶಿಯು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಬಗೆಯೆಂದು ಈ ಮೊದಲೇ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ನಮಗೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕೆಲಕೆಲವರು ಅಮಲೇರಿರುವಂತೆಯೂ ಹುಚ್ಚರಂತೆಯೂ ಸನ್ನಿ ಹಿಡಿದಿರುವಂತೆಯೂ ಇನ್ನೂ ಮಿಕ್ಕ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆಯೂ ತೋರಿಬರುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಆ ಅವಸ್ಥೆ ಗಳನ್ನಲ್ಲ, ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು; ನಮಗೆ ಇರವಿನ ಒಟ್ಟು ರಾಶಿಯು ಯಾವ ಯಾವ ಬೇರೆಬೇರೆ ಪರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಭವಗೋಚರವಾಗುತ್ತಿರುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಈಗ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಈ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಎಚ್ಚರವೆಂಬ ಒಂದೇ

ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಅಡಕವಾಗಿಬಿಡುವವುಲ್ಲವೆ? ಅವುಗಳು ಬೇರೆ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದು ಹೇಗಾಯಿತು? ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ತೋರುವುದಲ್ಲ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದೆಂದೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೇ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವುದೆಂದೂ ನಾವು ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವುದರಿಂದ ವಿಚಾರ ಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ಈ ತೊಡಕುಂಟಾಗಿರುವುದೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆಯಿಲ್ಲ.

ಆದರೂ ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಿಸತಕ್ಕದ್ದಿದೆ ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಎಣಿಸಬಹುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತೋರುವ ವರ ಮನೋರಥಮದಮೂರ್ಛಾದಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಸಮಾಲೋಚನೆ ಮಾಡದಿದ್ದರೂ ಚಿಂತೆಯಿಲ್ಲ; ನಮಗೇ ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಬಂದಿದ್ದರೆ ಹೇಗೆ? ಅವುಗಳ ಅನುಭವ ವನ್ನಾದರೂ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೊ, ಬೇಡವೊ?

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವು ಇಷ್ಟೇ, ನಾವು ಪೂರ ಎಚ್ಚರವಾಗಿರಲಿ, ಇಲ್ಲದಿರಲಿ; ಹೊರಗೆ ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಪ್ರಪಂಚವೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಹಾಗೆ ನಾವು ಅನುಭವಿಸುವ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಲ್ಲಾ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೇ ಸೇರ ತಕ್ಕವುಗಳಾಗಿವೆ. ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಪ್ರಪಂಚದ ಅರಿವಿಲ್ಲದೆ ಇದ್ದರೆ, ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದ ದೃಷ್ಟಿ ಯಿಂದ ಗಾಢನಿದ್ರೆಗೂ ಅಂಥ ಬೇರೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಗೂ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಚೆನ್ನಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಇದುವರೆಗೆ ಆಗಿರುವ ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ಆಗ ಬಹುದಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಲ್ಲ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಅನುಭವಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೆ ಸೇರಿಯೇ ತೀರ ತಕ್ಕವುಗಳಾಗಿವೆ. ನಮಗೆ ಹೊಸಹೊಸದಾಗಿ ತೋರಿಬರುವ ಇರವಿನರಾಶಿಯ ಅನು ಭವವಾಗುವುದು ಒಂದವಸ್ಥೆ; ಯಾವ ತೋರಿಕೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ನಾವೇ ನಾವಾಗಿರುವುದು ಮತ್ತೊಂದವಸ್ಥೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ, ಹೊರತೋರಿಕೆಗಳ ಅನು ಭವವಿರುವ ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳೆರಡೂ ಒಂದೇ ಅವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಬಿಡುವುವು; ಗಾಢನಿದ್ರೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯೆನಿಸುವುದು. ಮೊದಲನೆಯ ಜಾತಿಯ ಅವಸ್ಥೆಯು ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯದ ಒಳಭೇದವನ್ನರಿಯುವ ಬಿಡಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡಲಿ, ಮಾಡದಿರಲಿ, 'ಅರಿಯುವ ವಿಷಯಿಯಾದ ನಾನು, ಅರಿಯಲ್ಪಡುವ ಹೊರಗಿನ ಇರವಿನ ರಾಶಿಯೆಂಬ ವಿಷಯ' – ಇವೆರಡರ ವಿಕಲ್ಪವನ್ನಾದರೂ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದೇ ತೀರುವ ಅವಸ್ಥೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ **ಸವಿಕಲ್ಪಕಾ**ನುಭವದ★ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದು ಹೆಸರು. ಎರಡನೆಯ ಜಾತಿಯ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ 'ನಾನು, ಮತ್ತೊಂದು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಕೂಡ ಇಲ್ಲದಿರುವುದ ರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ **ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕಾ**ನುಭವದ* ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆ ಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅಡಕಮಾಡಿಬಿಡಬಹುದೆಂದು ವಿಚಾರ ದೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳವರಿಗೆ ತಾನೇ ಹೊಳೆಯುತ್ತದೆ.

★ವಿಕಲ್ಪವೆಂದರೆ ಇಂಥದ್ದೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆ. ಈ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದೊಡಗೂಡಿರುವುದು ಸವಿಕಲ್ಪಕ. ಹಾಗಿಲ್ಲದ್ದು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ.

ಆದರೂ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ಗಾಢನಿದ್ರೆ – ಎಂದು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಮೂರಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸೌಕರ್ಯವುಂಟು. ಅದೇನೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರವೆಂಬುದೂ ಕನಸಿನಂತೆಯೇ ಸವಿಕಲ್ಪಕಾನುಭವವನ್ನು ಕೊಡಬಲ್ಲ ಅವಸ್ಥೆಯಾದರೂ ಕನಸೆಂಬುದು ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತು ನಮಗೆ ತೋರಿ ಹಾರುವ ಭ್ರಾಂತಿಯ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದೂ ಎಚ್ಚರವೆಂಬುದು ಅನಾದಿ ಕಾಲದಿಂದ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಪಂಚದ ಅನುಭವವನ್ನು ನಮಗೆ ಕೊಡುವ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದೂ ನಾವೆಲ್ಲರೂ ದೃಢವಾಗಿ ನಂಬಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಪ್ರಪಂಚದ ಬೆಲೆಯನ್ನು ನಾವು ಕಟ್ಟುವುದಕ್ಕೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗಾಗುವ ವಿಶೇಷಾನುಭವಗಳ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಕನಸನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ನಮಗೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಒರೆಗಲ್ಲೂ ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರವೆಂಬುದು ನಮಗೆ ಸತ್ಯ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವಂತೆ ಮೊದಮೊದಲು ತೋರಿದರೂ ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಅವಸ್ಥೆಯ ಅನುಭವಕ್ಕೂ, ಪ್ರತಿದಿನವೂ ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಬಯಲು ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದೇ ನಾವು ಕಡುಖಂಡಿತವಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವ ಕನಸಿನ ಅನುಭವಕ್ಕೂ, ನಿಜವಾಗಿ ಯಾವುದೊಂದು ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ವೇದಾಂತದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕನಸು ನಮಗೆ ದೃಷ್ಟಾಂತರವಾಗಿರುವುದು, ಎಂದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದ ಅವಸ್ಥೆಯಾಗಿರುವುದು; ಎಚ್ಚರವೆಂಬುದು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪಕ್ಷವಾಗಿರುವುದು, ಎಂದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಅದರಿಂದಾಗುವ ಅನುಭವವಿಶೇಷ – ಇವುಗಳಷ್ಟೇ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳವೊ ಅಥವಾ ಇವಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಲೆಯೇನಾದರೂ ಉಂಟೋ – ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಬೇಕಾದ ಅವಸ್ಥೆಯಾಗಿರುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಮೂರೇ ಎಂದೂ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದೃಷ್ಟಿಯು ಎಲ್ಲಾ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವುದೆಂದೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ತೀರ್ಪೇ ಕಟ್ಟಕಡೆಯದೆಂದೂ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.



15. ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ

ಪರಮಾರ್ಥವು ನಮಗೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಬಗೆಯನ್ನೂ ಒಂದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದು ಕರೆಯುವುದಾದರೆ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ – ಈ ಮೂರೇ ಅವಸ್ಥೆಗಳಾಗುವವೆಂದೂ ಜನರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿರುವ ಮನೋರಥ, ಮದ, ಮೂರ್ಛೆ, ಸಮಾಧಿ – ಮುಂತಾದ ಅನುಭವ

ವಿಶೇಷಗಳೆಲ್ಲ ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿ ಒಂದರೊಳಗೇ ಅಡಕವಾಗಿರುವವೆಂದೂ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಯಿತಷ್ಟೆ. ಈಗ ಈ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕಿರುವ ಸಂಬಂಧವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಕುರಿತು ಸ್ವಲ್ಪ ದೂರ ಆಲೋಚಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚು ಪದಾರ್ಥಗಳಿರುವುವೋ, ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಏನಾದರೂ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದೇ ಇರುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ: ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರೊಡನೆ ಕೆಲಹೊತ್ತು ಅಥವಾ ನಿತ್ಯವಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರಬಹುದು, ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದಾಗಿರಬಹುದು, ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದಾಗಿರಬಹುದು, ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದಿರುವ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವುದಾಗಿರಬಹುದು, ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವುದಾಗಿರಬಹುದು, ಅಥವಾ ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡೇ ಇರಬಹುದು. ಇವುಗಳೆಲ್ಲ ಆ ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಇರಬಹುದಾದ ಸಂಬಂಧಗಳಾಗಿವೆ. ವಿಷಯವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವಾಗಲೆಲ್ಲ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯು ಇಂಥ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೊಂದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡೇ ತೀರುವುದು. ವಿಚಾರಮಾಡಿದ ವಿಷಯವನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೇ ಅಲ್ಲದೆ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಈ ಸಂಬಂಧಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಹಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕಿರುವ ಸಂಬಂಧವೇನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ನಾವು ಯತ್ನಿಸುವುದು ಸಹಜವಾಗಿದೆ.

ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಜನರ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಹೇಗಿರುವದೆಂದರೆ, ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ದೆಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ನಮಗೆ ಒಂದಾಗುತ್ತಲೂ ಒಂದರಂತೆ ಬಂದು ಹೋಗುತ್ತಿರುವುವು. ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರವೆಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು; ಕನಸೆಂಬುದು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಆಗಿರುವ ಅನುಭವಗಳ ವಾಸನೆಯಿಂದ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲಹೊತ್ತು ಆಗುವ ಒಂದು ಬಗೆಯ ವಿಕಾರವು; ನಿದ್ರೆಯೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ಶರೀರಕ್ಕೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಬಗೆಬಗೆಯ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಂದ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲುಂಟಾಗಿದ್ದ ಆಯಾಸದ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಕನಸು ನಿದ್ರೆಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದು. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಮಾಡಿರುವ ಆಯಾ ವ್ಯವಹಾರವು ಕಾರಣ; ಕನಸು ಅಥವಾ ನಿದ್ರೆಯು ಕಾರ್ಯ. ಇನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಒಳಹೊಕ್ಕು ನೋಡಿದರೆ ಕನಸೆಂಬುದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯಜನರು ಬರಿನಿದ್ದೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿಯುವ ಹಾಗೇ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಸರಿಯಾಗಿ ನಿದ್ರೆ ಹತ್ತದೆ ಇರುವಾಗ ಎಚ್ಚರದ ವಾಸನೆಯಿಂದ ಬಗೆಬಗೆಯ ನೋಟಗಳನ್ನು

ಕಾಣುವುದೇ ಕನಸು – ಎಂಬುದು ಅವರ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಕನಸು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಾರದೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ನಿದ್ರೆಯು ಹತ್ತಬೇಕಾದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೀಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಅನುಭವದ ಆಧಾರದಿಂದ ಅವರು ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ಉಪದೇಶ ಮಾಡುತ್ತಿರುವರು.

ಈ ಮೇಲಿನ ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಜನರಿಗೆ ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯ ಅಭಿಮಾನವೇ ತೇಲುತ್ತಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದುದೇ ಇಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿರುವ ಅಭಿಮಾನವು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರಿಗೂ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟೋ ಪ್ರಯೋಜನಕರವಾಗಿದ್ದರೂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಇದೇ ಅಡ್ಡಿಯೆಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಒಂದು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಆಗಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈಗ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಒಂದಾಗುತ್ತಲೊಂದು ಬಂದು ಹೋಗುತ್ತಿರುವುವೆಂದೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರ ಕಾರಣ (ಅಥವಾ ಕಾರ್ಯ)ವೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿರುವ ನ್ಯಾಯವಿರೋಧವನ್ನು ಈಗ ಓದುಗರ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತರಲು ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡುವೆವು.

ಜನರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಂಬಿರುವಂತೆ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಒಂದರ ಹಿಂದೊಂದು ಬಂದು ಹೋಗುವುದಾಗಿದ್ದರೆ, ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಏನಾದರೂ ವ್ಯವಧಾನವಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ಎಚ್ಚರವು ಹೋಗಿ ನಿದ್ರೆಯು ಬಾರದೆ ಇರುವ ಅಂತರಾಳದ ಕಾಲವೇನೂ ನಮಗೆ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರ, ನಿದ್ರೆಗಳು ಒಂದಾಗುತ್ತಲೊಂದು ಬರುವುವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಯುಕ್ತವು. ಎಚ್ಚರವಾಗುತ್ತಲೂ ಅಂತರಾಳವೇ ಇಲ್ಲದೆ ನಿದ್ರೆಯು ಬರುವುದಾಗಿದ್ದರೆ, ಇದರಂತೆ ನಿದ್ರೆಯಾಗುತ್ತಲೂ ಯಾವುದೊಂದು ಅಂತರಾಳವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಕನಸು ಬರುವುದಾಗಿದ್ದರೆ, ಎಚ್ಚರವೆಂಬ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೇ ಕನಸು ನಿದ್ರೆಗಳೆಂಬ ರೂಪಾಂತರಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವುದೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುವುದು. ಆ ಒಂದವಸ್ಥೆಯೇ ಮುಂದುವರಿದ ಹಾಗೆಲ್ಲ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದೆಂದಾಗಿದ್ದರೆ, ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ – ಎಂಬಿವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಂಬ ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಆಗುತ್ತಿರುವ ಅನುಭವವು ಉಂಟಾಗುವುದಕ್ಕೇ ಅವಕಾಶವಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ಲವಲೇಶಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲದೆ, ಅದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಕೂಡ ತಂದುಕೊಳ್ಳದೆ, ನಾವು ಅಲ್ಲಿಯ ನೋಟಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಲೂ ಅಲ್ಲಿಯ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೂ ಇರುತ್ತೇವೆ. ಕನಸೂ ಎಚ್ಚರವೂ ಒಂದೇ ಅವಸ್ಥೆಯಾಗಿದ್ದರೆ, ಒಂದೇ ಅವಸ್ಥೆಯು ಮುಂದುವರಿದು ಮಾರ್ಪಾಡು ಹೊಂದಿದ್ದಾಗಿದ್ದರೆ, ಹೀಗೆ ಆಗಲು ಕಾರಣವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆಗಳು ಒಂದಾಗುತ್ತಲೊಂದು ಒದಗುವುವೆಂದು ಬಗೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಲಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಲಿ ಯಾವ ಅನುಭವದ ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲ.

ಇನ್ನೊಂದು ವಿಚಾರ, ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಒಂದರ ಬೆನ್ನುಹತ್ತಿ ಒಂದು ಬರುತ್ತವೆ ಯೆಂಬುದೇ ನಿಜವಾದರೆ, ಮತ್ತು ಇವುಗಳಿಗೆ ಕಾಲಕೃತವಾದ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇರುವುದೆಂಬುದೇ ನಿಜವಾದರೆ, ಇವುಗಳು ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಕಾಲ ದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಘಟನೆಗಳಾಗಬೇಕಷ್ಟೆ. ಆಗ ಇವುಗಳ ಅನುಕ್ರಮವನ್ನು ಯಾವ ಕಾಲ ಮಾನದಿಂದ ಅಳೆಯಬೇಕು. "ಭಾನುವಾರದ ಬೆಳಗ್ಗೆ ಏಳು ಘಂಟೆಗೆ ಒಂದು ಬಿರುಗಾಳಿ ಬಂದಿತು, ಎಂಟು ಘಂಟೆಗೆ ಆ ಕಾಡಿನ ಎಷ್ಟೋ ಮರಗಳು ಬೇರುಮುಟ್ಟ ಕಿತ್ತು ರುಳಿದವು" ಎನ್ನುವಾಗ ಭಾನುವಾರದ ಬೆಳಗ್ಗೆ ಎಂಬ ಒಂದೇ ಕಾಲವನ್ನು ನಾವು ಇಟ್ಟು ಕೊಂಡು ಗಾಳಿ ಬೀಸಿದ್ದು, ಮರಗಳು ಬಿದ್ದದ್ದು – ಎಂಬ ಎರಡು ಘಟನೆಗಳ ಅನು ಕ್ರಮವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ; ಮತ್ತು ಗಾಳಿಯ ಬೀಸುವಿಕೆಯು ಮೊದಲಾಯಿತೆಂದೂ ಅದರಿಂದ ಆಮೇಲೆ ಮರಗಳು ಉರುಳಿಬಿದ್ದವೆಂದೂ ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇದರಂತೆ "ಭಾನುವಾರದ ಮಧ್ಯಾಹ್ನದ ಮೇಲೆ ನಾನು ಮೂರು ಘಂಟೆಯ ಹೊತ್ತು ನಿದ್ರೆ ಮಾಡಿದೆನು; ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿ ನನಗೆ ಒಂದು ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಕನಸು ಆಗಿ ಮೂವತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಬಗೆಬಗೆಯ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡಿ ದಂತೆಯೂ ಬಗೆಬಗೆಯ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದಂತೆಯೂ ತೋರಿತು" ಎನ್ನುವಾಗ ಎಚ್ಚರವಾಗುತ್ತಲೂ ಕನಸು ಆಯಿತೆಂದು ನಾವು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಆಧಾರ ವಾಗಿ ಯಾವ ಸಮಾನಕಾಲವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು? ಇಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ಕಾಲಮಾನವು ಕನಸಿಗೆ ತೀರ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿರುವುದು, ಕನಸಿನ ಕಾಲಮಾನವು ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ತೀರ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ರುವುದು. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತೋರಿಬಂದ ಕಾಲದ ಬುದ್ಧಿಗೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ತೋರಿಬಂದ ಕಾಲದ ಬುದ್ಧಿಗೂ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಹೊಂದುಗಡೆಯಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಆಯಾ ಕಾಲದ ಬುದ್ಧಿಯು ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಹೊಂದುವ ಯಾವುದೊಂದು ಕಾಲವೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ ವಾಗಿರುವುದು. ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಒದಗುವ ಕಾಲಕೃತವಾದ ಒಂದಾನೊಂದು ಮಾರ್ಪಾಡೆಂದು ನಾವು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಒಂದಾಗುತ್ತಲೊಂದು ಬಂದು ಹೋಗುತ್ತಿರುವುವೆಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಮೊಳಕೆಯಾಗಿರುವುದೆಂಬುದು ಇದರಿಂದಲೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ?

ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟಿದ್ದರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಸಂಬಂಧದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಯಾವ ತೊಡಕೂ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವುದಕ್ಕೇ ಕಾರಣವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹದಿಮೂರನೇ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿರುವಂತೆ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ – ಇವು ನಮಗೆ ಕಾಲವಶದಿಂದಾಗುತ್ತಿರುವ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳಲ್ಲ; ಅಥವಾ ನಾವು ಎಡೆಬಿಡದೆ ಚಲಿಸುತ್ತಿದ್ದು ಆಗಾಗ್ಗೆ ವಿಶ್ರಾಂತಿಗೆಂದು ಸೇರುವ ನಿಲ್ದಾಣಗಳೂ ಅಲ್ಲ. ಒಟ್ಟು ಇರವಿನ

ರಾಶಿಯು ನಮಗೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಬಗೆಯೇ ಅವಸ್ಥೆಯು. ಅವಸ್ಥೆಯ ಈ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಮನಗಂಡವರಿಗೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರಸಂಬಂಧವೇನೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಂಬಂಧವೆಂಬುದು ಅವಸ್ಥೆಗಳೊಳಗೆ ನಮಗೆ ಕಾಣ ಬರುವ ನೋಟಗಳಿಗೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕೆ ಇರಬೇಕಾದದ್ದು. ಒಂದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರವಿನ ರಾಶಿಯೆಲ್ಲ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವುದೇ ಹೊರತು, 'ಇರವಿನ ಇಂತಿಷ್ಟು ಭಾಗವು ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವುದು ಮಿಕ್ಕದ್ದು ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಯೋ ಇರುವುದು' ಎಂದು ಎಣಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಹೊರಚ್ಚಾಗಿ ಇರವಿನ ಯಾವು ದೊಂದು ಮುರುಕೂ ಎಲ್ಲಿಯೋ ಅವಿತುಕೊಂಡಿರಲಾರದಾದ್ದರಿಂದ ಕಾಲವಾಗಲಿ ದೇಶ ವಾಗಲಿ ಸಂಬಂಧವಾಗಲಿ ಅವಸ್ಥೆಯಿಂದಾಚೆಗೆ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ದಾಟಗಾಲು ಹಾಕಲರಿಯದು. ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದೂ ಹೀಗೆ ಇರವನ್ನೆಲ್ಲ ತನ್ನೊಳಗೇ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿ ರುವುದೆಂಬ ಗುಟ್ಟನ್ನು ಯಾರು ಮನಗಂಡಿಲ್ಲವೋ ಅವರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕೆ ಏನಾದರೂ ಸಂಬಂಧವು ಇರಲೇಬೇಕೆಂದೂ ಆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ಕಾಲವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಪ್ರಪಂಚವು ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಹೊರಗೆ ಇರಬೇಕೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವ ಮಂಕುಬೂದಿಗೆ ಮನಸೋತವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಒಂದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತೋರುವ ದೃಶ್ಯರಾಶಿಯೇ ಪ್ರಪಂಚವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂಬ, ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಅಡಕವಾಗಿರುವುದೇ ಹೊರತು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಅಡಕವಾಗಲಾರವೆಂಬ, ಮೂಲಸೂತ್ರವನ್ನು ಯಾರು ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವರೋ ಅವರನ್ನು ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕಿರುವ ಸಂಬಂಧವೇನೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಪಿಶಾಚಿಯು ಎಂದಿಗೂ ಹಿಡಿಯುವುದಿಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಕ್ಷೇಪ. ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಒಂದೊಂದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಮೂರೆಂಬುದಾದರೂ ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ? ಸಂಖ್ಯೆ ಯೆಂಬುದು ಒಂದೇ ಎಡೆಯಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳಿಗೋ ಒಂದಾಗುತ್ತಲೊಂದು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಘಟನೆಗಳಿಗೋ ಸೇರತಕ್ಕ ಧರ್ಮವಾಗಿದೆ. ನೀವು ಹೇಳುವಂತೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಕಾಲಕೃತ ಸಂಬಂಧವಾಗಲಿ ದೇಶಕೃತ ಸಂಬಂಧವಾಗಲಿ ಯಾವುದೊಂದೂ ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಇವು ಗಳನ್ನು 'ಅವಸ್ಥೆಗಳು' ಎಂಬ ಬಹುವಚನಾಂತ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆಯುವುದು ಹೇಗೆ? ಅವು ಗಳು 'ಮೂರು' ಎಂದು ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಹತ್ತಿಸುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ?

ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲದ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುತ್ವವನ್ನಾಗಲಿ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಎಂದಿಗೂ ಯುಕ್ತವಾಗಲಾರದು. ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ – ಎಂದು ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಏನಾದರೊಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು

ಕಲ್ಪಿಸುವುದೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾವು ನೋಡುವ ನೋಟಗಳಿಗೆ ಹೊಂದೀತೇ ಹೊರತು, ಆ ಅವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ಎಂದಿಗೂ ಸರಿಬೀಳಲಾರದು. ನಾವು ಆಡುವ ಭಾಷೆಯೆಲ್ಲ ಎಚ್ಚರದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು; ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಆ ಅವಸ್ಥೆಯ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆಯೇ ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಸಂಖ್ಯೆಯೆಂಬುದು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾವು ನೋಡುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೋ ಘಟನೆಗಳನ್ನೋ ಎಣಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಗುಣವು. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಾಣಬರುವ ನೋಟಗಳು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಾಲಕೃತವಾದ ಅಥವಾ ದೇಶಕೃತವಾದ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಇರಲೇ ಆರವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆದರವಿಟ್ಟು ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯು ತಾನು ಯಾವ ಯಾವುದನ್ನು ಕುರಿತು ಆಲೋಚಿಸುವುದೋ ಅದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಈ ನಿಯಮವು ಹತ್ತಬೇಕೆಂದು ಹಟಹಿಡಿಯುತ್ತಿರುವುದು. ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಅನುಭವವು ನಮ್ಮ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ನೇರಾಗಿ ತೋರಿಬರುವ ಅನುಭವವಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು, ಎಚ್ಚರದ ಅಥವಾ ಕನಸಿನ ದೃಶ್ಯಗಳಂತೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಅಥವಾ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ್ದಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರುವ ದೃಶ್ಯಗಳಂತೆ ಅದನ್ನು ಅಂಥದ್ದು, ಇಂಥದ್ದು – ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪಿಸಿ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಅದು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕಾನುಭವ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಈ ಅನುಭವವನ್ನು ನಾವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಪಡೆಯುವ ಸವಿಕಲ್ಪಕವಾದ ಅನುಭವಗಳ ಗುಂಪಿಗೇ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವೆವು. 'ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಲಕ್ಷಣವೇನು? ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಷ್ಟು? ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೇನು? ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವೇನು?' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ನಾವು ಆಗಾಗ್ಗೆ ಕೇಳುತ್ತಲೇ ಇರುವೆವು. ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಆಗುವುದೆಂಬುದನ್ನೂ ಆ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಸವಿಕಲ್ಪಕಾನುಭವಗಳಿಗೂ ತಾರತಮ್ಯವೇನೆಂಬುದನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಬಗೆಯವೆಂದು ಕಲಬೆರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರದ ಅಭಿಮಾನವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು. ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಒಂದೂ ಅಲ್ಲ, ಮೂರೂ ಅಲ್ಲ; ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದಾಗಲಿ, ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗಲಿ ಶಂಕಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲ. **ಇದೇ ಪರಮಾರ್ಥವು.**

ಆದರೂ ವೇದಾಂತವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಮೂರೇ ಎಂದೂ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದ ವಿಚಾರದಿಂದಲೇ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದೆಂದೂ ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲ. ಆ ಅರ್ಥವು ಯಾವುದೆಂಬುದನ್ನು ಬೇರೊಂದು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಯತ್ನಿಸುವೆವು. (33ನೆಯ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿವೆ)



16. ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯದ ತಿರುಳು

ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಮೂರೇ ಎಂದೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವು ದೆಂದೂ ಹಿಂದೆ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇರವಿನ ಒಟ್ಟು ರಾಶಿಯು ಎಚ್ಚರವೆಂದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಅದೇ ಕನಸೆಂದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಅದೇ ನಿದ್ರೆಯೆಂದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಇರವಿನ ಈ ಹೊರತೋರಿಕೆಗೇ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದು ಹೆಸರು. ಅವಸ್ಥೆ ಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕೆ ಕಾಲದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ, ದೇಶದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ, ಆದ್ದ ರಿಂದ ಅವುಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಇರುವದೂ ಇಲ್ಲ, ಒಂದಾಗುತ್ತಲೊಂದು ಆಗುತ್ತಲೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ, ಇದಿಷ್ಟೂ ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರದಿಂದ ನಿರ್ಧರವಾಗಿರುವ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಇರವಿನ ಒಟ್ಟು ತಿರುಳೇನು? ಅವಸ್ಥೆಗಳ ನಿಜವನ್ನು ವಿಚಾರದ ಪುಟವಿಟ್ಟು ಕಾಯಿಸಿ ದರೆ ಆವಿಯಾಗಿ ಹಾರಿಹೋಗುವ ಭಾಗವು ಯಾವುದು, ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಚೊಕ್ಕನಾದ ಭಾಗವು ಯಾವುದು? ಇದನ್ನು ಈಗ ವಿಚಾರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಾನು, ಮಿಕ್ಕದ್ದು – ಎಂಬ ಎರಡು ಬಗೆ ಯಲ್ಲಿ 'ಇರವು' ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವುದು; ಇದನ್ನು ನೋಡುವ ಸಾಕ್ಷಿ ಚೈತನ್ಯವು ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಬೆಳಗುತ್ತಲಿರುವುದು. ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ನಾನು, ಮಿಕ್ಕದ್ದು – ಎಂಬ ಎರಡು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರವು ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವುದು; ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವು ಇದೆಲ್ಲವನ್ನು ಬೆಳಗು ತ್ತಲಿರುವದು. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇರವಿನ ರಾಶಿಯೆಂಬುದು ಬರಿಯ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವುದು. ಇದ ರಿಂದ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯಬರುವುದೇನೆಂದರೆ, ಸಾಕ್ಷಿ ಚೈತನ್ಯವು ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವುದು. ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ – ಎಂಬ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೇ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ, ಮತ್ತು ಇವುಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯು ಇರಬಹುದೆಂದು ಊಹಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಬರುವಂತಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಸಾಕ್ಷಿ ಚೈತನ್ಯವು ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವುದೆಂಬ ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರತಕ್ಕದ್ದಾಯಿತು. ಮತ್ತು ಯಾವಾಗಲಾದರೂ ಅದು ಇಲ್ಲದೆ ಇರಬಹುದೆಂದು ಶಂಕಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಎಡೆಗೊಡದ ವಸ್ತುವಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಪರಮಾರ್ಥ ಸತ್ಯವೆನ್ನಬೇಕು. ಆದರೆ ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ನಾನು, ಮಿಕ್ಕದ್ದು – ಎಂಬ ವಿಂಗಡದ ನೋಟಗಳು ಹಾಗಲ್ಲ; ಇವಕ್ಕೆ ಎಚ್ಚರ ಕನಸು ಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರವೇಶವಿರುವುದು, ಮತ್ತು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ಈ ನೋಟಗಳು ಕನಸಿ ನಲ್ಲಿರುವವುಗಳಿಗಿಂತ ತೀರ ಬೇರೆಯವುಗಳಾಗಿರುವವೆಂದೂ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಕಡು ಖಂಡಿತವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತ ವಾಗಿರುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳನ್ನು ಪರಮಾರ್ಥ ಸತ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಬರುವ ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲ.

ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ 'ನಾನು, ಮಿಕ್ಕದ್ದು' – ಎಂಬ ವಿಂಗಡದ ನೋಟಗಳು ಸಾಕ್ಷಿ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳವುಗಳಲ್ಲ; ಇವುಗಳನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿ ಚೈತನ್ಯದಿಂದ ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಮಗೆ ತಾವೇ ಇರಬಹುದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಹೊರಟರೆ ಸಾಕು, ಅವುಗಳ ಇರವು ಸೊನ್ನೆಯಾಗುವುದು. ಅವುಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ತೋರುವುದರಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುವವೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಇರವೇ ಅವುಗಳ ಇರವು. ಅವುಗಳ ಇರವು ಸಾಲ ತಂದುಕೊಂಡದ್ದೇ ಹೊರತು ಅವುಗಳ ಸ್ವಂತವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಇರವಿನ ತಿರಳು ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಆಯಿತು. ಇನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಿಸತೊಡಗಿದರೆ ಆದರಲ್ಲಿರುವ ಇರವು ಮತ್ತೊಂದರ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆ ತಾನೇ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿರತಕ್ಕದ್ದಾಗಿದೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ ಇರವಿಲ್ಲವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಬರುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಯಾವುದಾದರೂ ವಸ್ತುವು ಇದೆಯೆನ್ನಬೇಕಾದರೆ ಅದು ಅರಿವಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ, ಅರಿವೇ ಅದರ ಇರವಿನ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವ ಒರೆಗಲ್ಲಾಗಿರುವುದು. ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದ ಬರಿಯ ಅರಿವಿನ ಗಟ್ಟಿಯೇ ಆಗಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಇರವು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಬಂದೀತೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಏನೂ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ; ಅರಿವಿನ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಇರವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ತೆಗೆಯುವುದು ಸಾಗುವ ಹಾಗೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಎಲ್ಲಾ ಇರವಿನ ತಿರುಳೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು.

ಇದೇ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಪೂರ ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುವ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರಕ್ರಮವುಂಟು. ಅದನ್ನು ಮನದಂದುಕೊಳ್ಳುವುದೇ **ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಪರಮಪ್ರಯೋಜನವು.** ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಇರವಿನ ರಾಶಿಯು ಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೂ ತೋರಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಕನಸಿಗೂ ಯಾವುದೊಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಕನಸಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುವ ತತ್ತ್ವವು ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವೊಂದೇ ಎಂದೂ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಬೆಲೆಯ ಇರುವಿಕೆಯುಳ್ಳದ್ದೆಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು; ಎಂದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ನಾನು, ಮಿಕ್ಕದ್ದು – ಎಂಬ ಪ್ರಪಂಚವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತೋರುವ ನಾನು, ಮಿಕ್ಕದ್ದು – ಎಂಬ ಪ್ರಪಂಚದಷ್ಟೇ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಪ್ರಪಂಚವು ಕನಸಿಗೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವಂತೆಯೇ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಪ್ರಪಂಚವು ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವುದು; ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚದ ಯಾವ ಭಾಗವೂ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಸೇರಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಅದರಂತೆ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಕನಸಿನ ಪ್ರಪಂಚದ ಯಾವ ಭಾಗವೂ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಸೇರಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಇರವಿನ ಭಾಗವೇ ಕನಸೆಂದೂ ಎಚ್ಚರವೆಂದೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದಾಗುವುದರಿಂದ ಕನಸಿನ

ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಬೆಲೆಯೋ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಅಷ್ಟೇ ಬೆಲೆಯೆಂದಾಯಿತು. ಕನಸಿನ ಪ್ರಪಂಚವು ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯದಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸಮ ವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದೆಂದು ನಮಗೆ ಥಕ್ಕನೆ ತೋರಬಹುದು; ಆದರೆ ಎಚ್ಚರಕ್ಕಿಂತ ಕನಸನ್ನು ಬೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಗ್ಗಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗಿರುವ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಭಿಮಾನವು ಕಾರಣವೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಯಾವ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನೂ ತೋರಿಸಿ ಕೊಡುವುದಕ್ಕೆ ಯಾರಿಂದಲೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಮತ್ತೊಂದು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಮಾಡೋಣವಂತೆ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟು ನೆನಪಿಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಎಚ್ಚರವೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಇರವಿನ ತೋರಿಕೆಯೇ ಆಗಿರುವಂತೆ ಕನಸೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಇರವಿನ ತೋರಿಕೆಯೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ಬೆಲೆಯೆಂಬುದು ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿದೆ.

ಈಗ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿ ದಂತೆ ಎಚ್ಚರದ ಮತ್ತು ಕನಸಿನ ತೋರಿಕೆಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇರಬಹುದೆಂದು ಊಹಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ. ಆದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಮಾತು ಹಾಗಲ್ಲ. ಅದು ಎಚ್ಚರವಾಗುತ್ತಲೂ ಕನಸನ್ನೂ, ಕನಸಾಗುತ್ತಲೂ ಎಚ್ಚರವನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತಾ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೊಂದು ಮಾರ್ಪಾಡೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇದೆ. ಇದರಿಂದ ಏನು ಸಿದ್ಧ ವಾಗುವುದೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದ ಮತ್ತು ಕನಸಿನ ತಿರುಳು ಸಾಕ್ಷಿಯೇ; ಸಾಕ್ಷಿಯು ತಾನು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇದ್ದು ಎಚ್ಚರವಾಗಿಯೂ ಕನಸಾಗಿಯೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲದ್ದಾಗಿರುವುದು. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ನಾನು, ಮಿಕ್ಕದ್ದು – ಎಂದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತೋರಿಕೆಯ ರಾಶಿಯೆಲ್ಲ ನಿಜವಾಗಿ ನಾವು ಸಾಕ್ಷಿಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿರುವ ಚೈತನ್ಯವೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದೂ ಅಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ತಾನು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇದ್ದು ಕನಸಿನ ಅಥವಾ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚದ ಆಕಾರವಾಗಿಯೂ ಆಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಪ್ರಪಂಚದ ಆಕಾರ ವಾಗಿಯೂ ಆಗುವುದು, ಮಾರ್ಪಾಡಿಲ್ಲದೆ ತಾನು ಇದ್ದಂತೆ ಇದ್ದುಕೊಂಡೂ ಇರುವುದು – ಎಂಬುದು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾದ ಮಾತಲ್ಲವೆ? ಈ ಶಂಕೆಯು ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಬರುವುದು ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಸುಮ್ಮಸುಮ್ಮನೆ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವೆಂದು ಕೈಬಿಡುವುದು ಜಾಣತನವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅನುಭವಾನುಸಾರ ವಾಗಿಯೇ ವಿಷಯವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡುವುದು ಯೋಗ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅನುಭವವನ್ನು ನೋಡಿ ದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಎಚ್ಚರವೆಂಬ ಅಥವಾ ಕನಸೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯಾಗಿಯೂ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಪಂಚವಾಗಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದೆಂದೂ ಆದರೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಮಾರ್ಪಾಡಾಗಲಿ ಮುಕ್ಕಾಗಲಿ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗಿರುವುದು.

ಇದುವರೆಗೆ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು – ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೇ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ಇಟ್ಟು ಕೊಂಡು ವಿಚಾರಮಾಡಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಈಗ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯನ್ನೂ ಚರ್ಚೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಮೇಲಿನ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬಲವು ದೊರಕುವುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ ಗಾಢ ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ದ್ದೇವಷ್ಟೆ. ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದೂ ಗೌಣವೇ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರ ದಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ ತೋರುವ ಪ್ರಪಂಚವು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಿಕ್ಕೆರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಪಂಚವು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ತೋರಿ ಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅದನ್ನು ಏನೊಂದೂ ತೋರದ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯು– ಎಂದು ಕರೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಹೋಲಿಕೆಯ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡದೆ ನಿದ್ರೆಯ ಕಣ್ಣಿಂದಲೇ ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದಕ್ಕೆ ಹೋದರೆ ಅದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೇ ಆಗುವು ದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೊಂದು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೂ ಕಾಣದ ಬರಿಯ ಚೈತನ್ಯವೊಂದೇ ಅಲ್ಲಿರುವು ದೆಂಬುದು ನಮಗೆ ಮನದಟ್ಟಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಿದ್ರೆಯೆಂದರೂ ಒಂದೇ, ತನಗೆ ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವೆಂದರೂ ಒಂದೇ. ಈಗ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ತೀರ್ಪೇನಾಯಿತು?

ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ – ಎಂಬಿವು ಮೂರೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಾಗಿದ್ದು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಇರವಿನ ಒಟ್ಟು ರಾಶಿಯೇ ಸೇರಿರುವುದೆಂಬುದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯು ಕನಸಿಗೆ ಸಮ, ಆ ಕನಸು ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಸಮ – ಎಂದಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಗಾಢ ನಿದ್ರೆಯೆಂಬುದು ಬರಿಯ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯವೊಂದೇ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯವೇ ಕನಸು ಎಚ್ಚರಗಳೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದೆಂದೂ, ಕನಸು ಎಚ್ಚರ – ಎಂಬ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು, ಮಿಕ್ಕದ್ದು – ಇವುಗಳೆರಡನ್ನೂ ನೇರಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಮಾರ್ಪಾಡಿಲ್ಲದ ಸಾಕ್ಷಿ ಚೈತನ್ಯ ಎಂಬ ಮೂರು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಈ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯವೇ ಎಂದೂ, ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ?

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ವೇದಾಂತಿಗಳು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿರುವುದೇ ನೆಂದರೆ, ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯವೇ ನಮಗೆ ತೋರುವ ಎಲ್ಲಾ ಇರವಿನ ರಾಶಿಯ ತಿರುಳು; ಇದೇ ಸಾಕ್ಷಿಯೆಂದೂ ನಾನೆಂದೂ ಜಗತ್ತೆಂದೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು. ಸಾಕ್ಷಿಯ ತಿರುಳಾದ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯದ ರೂಪದಿಂದಲೇ ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವೂ **ಸತ್ಯವು**; ಆ ಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿ ಸಿದರೆ ಈ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ **ಮಿಥ್ಯೆ**, ಎಂದರೆ ಹುರುಳಿಲ್ಲದ ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆ.



17. ನಾನೆಂಬ ಪದಾರ್ಥ

ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತವಾದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ನೋಡಿದಾಗ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯವೇ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯದ ತಿರುಳೆಂದು ಏರ್ಪಡುವ ರೀತಿಯನ್ನು ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದು ವರೆಗೆ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯವು ಒಂದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಬಗೆಯಾಗಿ ಅರಳಿಕೊಂಡು ತೋರುವುದೆಂಬುದನ್ನೂ ಅನುಭವದಿಂದ ಕಂಡುಕೊಂಡ ದ್ದಾಗಿದೆ; ಅದು ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು, ಮಿಕ್ಕದ್ದು, ಇವೆರಡನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿ ಚೈತನ್ಯ – ಎಂಬಾಕಾರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದೆಂದೂ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೇನನ್ನೂ ಕಾಣದೆ ತಾನೇ ತಾನಾಗಿರುವುದೆಂದೂ ಅರಿತುಕೊಂಡದ್ದಾಗಿದೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಿಕ್ಕ ಯಾವ ತೋರಿಕೆಯೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರಲಾರದಾದ್ದರಿಂದ ತೋರಿಕೆಯ ಇರವೆಲ್ಲ ನಿಜವಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಿಯದೇ ಎಂದೂ ಈ ಸಾಕ್ಷಿಯು ನಿಜವಾಗಿ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯವೇ ಎಂದೂ ಇದೇ ಎಲ್ಲಾ ಪದಾರ್ಥದ ತಿರುಳೆಂದೂ ಮನಗಂಡದ್ದೂ ಆಗಿದೆ.

ಈ ವಿಚಾರಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಒಂದು ಬೀಗದ ಕೈಯಿರುವುದು; ಸಾಕ್ಷಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಪರಿಕ್ಷಿಸುವುದೇ ಆ ಬೀಗದ ಕೈಯಾಗಿದೆ. ಈ ಕೈಯನ್ನು ಮರೆತು ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವನ್ನ–ಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ವಿಶ್ವಭಂಡಾರದ ಬೀಗದ ಮುದ್ರೆಯನ್ನು ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯಿಂದ ಒಡೆಯಹೋದರೆ ನಾವು ಎಷ್ಟು ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿದರೂ ತತ್ತ್ವದ ಬಾಗಿಲು ತೆರೆದು ಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಗುಟ್ಟನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳದೆ ಬೇರೊಂದು ಇಂಥ ಬೀಗದ ಕೈಯನ್ನೇ ತತ್ತ್ವ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು ಬಹುಕಾಲದಿಂದಲೂ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವರು. ಬೀಗಕ್ಕೆ ತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲದ ಸಣ್ಣ ಕೈಯೊಂದನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದರೆ ಎಡಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿಸಿದರೂ ಬಲಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿಸಿದರೂ ಕೈ ತಿರುಗುತ್ತಲೇ ಇರುವುದೇ ಹೊರತು ಬೀಗವೇನೋ ಬಿಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವು ದಿಲ್ಲ; ಬಹಳ ಹೊತ್ತು ಹೀಗೆಯೇ ತಿರುಗಿಸಿದರೆ ಬೀಗವು ಉಗಚು ಕೀಲಾಗುವುದೂ ಉಂಟು, ಅಲ್ಲವೆ? ಇದರಂತೆ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವೆಂಬ ಬೀಗವನ್ನು ಈ ವಿಚಾರಕರು ತಪ್ಪು ಕೈಯಿಂದ ತೆರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಹೋಗಿರುವುದರಿಂದ, ಬೀಗವೂ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಬೀಗವೇ ಕೆಟ್ಟಿರಬೇಕೆಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯೂ ಕೂಡ ಅವರಿಗೆ ಉಂಟಾಗಿರುವುದು. ಅವರು ಉಪ ಯೋಗಿಸುತ್ತಿರುವ ತಪ್ಪು ಕೈಯಾವುದು? ನಾವು ಹೇಳಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿ ಚೈತನ್ಯವು ಅತ್ಯಂತ ಸಮೀಪವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅವರು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಕೈಚಾಚಲು ಕಾರಣವೇನು? – ಇದನ್ನು ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವೆವು.

ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುವುದು ಎಚ್ಚರದಭಿಮಾನವೇ ಎಂದು ನಾವು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ಓದುಗರು ಇಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯವು;

ಏಕೆಂದರೆ ನಾವು ಈಗ ಹೇಳಬೇಕೆಂದಿರುವುದು ಆ ಅಭಿಮಾನದ ವಿಶೇಷಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೇ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಮಾಡುವಂತೆ ನಮ್ಮನ್ನು ದೂಡುತ್ತಿರುವ ಪದಾರ್ಥವೊಂದು ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವುದು; ಇದೇ ನಾನೆಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರ ವಾಗಿರುವ ಪದಾರ್ಥವು. ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯವೇ ಸಾಕ್ಷಿ, ನಾನು, ಮಿಕ್ಕದ್ದು – ಎಂದು ಮೂರು ಬಗೆಯಾಗಿ ಒಡೆದುಕೊಂಡು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವಷ್ಟೆ. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಮನದಂದಾಗ ನಾನೆಂಬ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅಪಾಯವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯ ರೂಪದಿಂದ ಇದು ಸತ್ಯವಾಗಿರುವುದೇ ಹೊರತು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಇರವೂ ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಈ ಗುಟ್ಟ ನ್ನರಿಯದವರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಎಚ್ಚರದಭಿಮಾನದಲ್ಲಿ ಇದು ತಾನೇ ತಾನಾಗಿ ಮೆರೆಯುತ್ತ ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಹುಲ್ಲುಕಡ್ಡಿಗೆ ಕಡೆಯಾಗಿ, ಅಥವಾ ಶೂನ್ಯಪ್ರಾಯವಾಗಿ, ಎಣಿಸುವಂತೆ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರನ್ನೂ ಪ್ರೇರಿಸುತ್ತಿರುವುದು. ಈ ಅಪಾಯದ ಕೇಂದ್ರವನ್ನೀಗ ನಾವು ಪರೀಕ್ಷಿಸತೊಡಗಿರುವುದು.

ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಈ ನಾನೆಂಬ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಇರುವ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವು ಮತ್ತೆ ಯಾವು ದೊಂದಕ್ಕೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಒಡೆಯನು. ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಇದರ ಅಡಿಯಾಳಾಗಿ ಇದಕ್ಕೆ ಸೇರಿಕೊಂಡೇ ಬಾಳಬೇಕಾಗಿರುವುದು. ತನ್ನ ಹೊರತು ಮಿಕ್ಕ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನ ಹೆಚ್ಚಳವನ್ನೂ ಇದು ಸಹಿಸುವಂತಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಧರ್ಮಗಳು ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವುವು. 'ಇದನ್ನು ಮಾಡಿ ಇದನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕು, ಅಥವಾ ಇದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು' ಎಂಬ ಇಚ್ಛೆ, ಪ್ರಯತ್ನ, ಮತ್ತು ಈ ಪ್ರಯತ್ನದ ಫಲವನ್ನುಂಡು ಸುಖಿಸುವ ಅಥವಾ ದುಃಖಿಸುವ ವಿಶೇಷ – ಇವಿಷ್ಟೂ ಸೇರಿ ಇದರ **ಒಂದನೆಯ ಧರ್ಮ** ವೆನ್ನಬಹುದು. ಇದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ **'ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವ'** ಎನ್ನುವರು. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳು ನಮಗೆ ಬೇಕೆನಿಸುವುವು, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ನಮಗೆ ಬೇಡವೆನಿಸುವುವು. ಬೇಕಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಬೇಡವೆನಿಸುವವುಗಳನ್ನು ತೊಲಗಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದು – ಈ ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಶಕ್ತಿಯೇ **'ಕರ್ತೃತ್ವವು'**. ಬೇಕಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕೂಡಿ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳನ್ನು 'ನನ್ನವು' ಎಂದು ಅಭಿಮಾನ ಪಡುತ್ತಾ ನಮಗೆ ಸರಿತೋರಿದ ರೀತಿಯಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಭೋಗಿಸಿ ಸುಖಪಡುವುದು, ಮತ್ತು ಈ ಭೋಗದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಇಷ್ಟಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅನುಭವವುಂಟಾದರೆ ದುಃಖ ಪಡುವುದು – ಇವುಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಶಕ್ತಿಯು **'ಭೋಕ್ತೃತ್ವವು'**. ಹೀಗೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸಗಳಿಗೂ ಪಡುವ ಭೋಗಕ್ಕೂ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಸಾಧನಗಳು **'ಕರಣ'**ಗಳೆನಿಸುವುವು. ಅಂತೂ ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಅಥವಾ ಬೇಡವಾದ ವಿಷಯಗಳು, ಇವುಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ತೊಲಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ನಾವು ಮಾಡುವ

ಪ್ರಯತ್ನ, ಆ ಪ್ರಯತ್ನವು ಸಾಗಿ ಅಥವಾ ಸಾಗದೆ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಪಡುವ ಸುಖ-ದುಃಖಗಳ ಭೋಗ, ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಕರಣಗಳು – ಇವೆಲ್ಲವೂ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಜೀವಿಸಿರುವುವೇ ಹೊರತು ತಮ ತಮಗಾಗಿಯೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವಗಳನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿ ನೋಡಿದರೆ ನಾನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಅತ್ಯಂತ ಮೇಲಿನ ಸ್ಥಾನವು ಇರುವುದೆಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ನಾನು ಎಂಬುದರ ಎರಡನೆಯ ಧರ್ಮವು ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವೆಂಬುದು. ನಮ್ಮ ಹೊರಗಿರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬೇಕೆಂದಾಗಲಿ ಬೇಡವೆಂದಾಗಲಿ ಎಣಿಸುವ ಮುಂಚೆಯೇ ಅವುಗಳ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗಿರಬೇಕಷ್ಟೆ. ಈ ಅರಿವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿಯೂ ಈ ನಾನೆಂಬ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಇರುವುದು. ಈ ಶಕ್ತಿಗೆ '**ಪ್ರಮಾತೃತ್ವ**'ವೆಂದು ಹೆಸರು. ಹೊರಗಿರುವ ವಸ್ತುಗಳ ಅರಿವು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಆಗುವುದು, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ತಪ್ಪಾಗಿ ಆಗುವುದು. ಸರಿಯಾದ ಅರಿವಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಮೆ' ಅಥವಾ 'ಪ್ರಮಿತಿ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ನಮಗೆ ಸರಿಯಾದ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುವುದಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಸಾಧನಗಳೂ ಕೆಲವು ಉಂಟಷ್ಟೆ; ಅವುಗಳಿಗೆ 'ಪ್ರಮಾಣ'ಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ನಾವು ಅರಿಯುವ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ 'ಪ್ರಮೇಯ'ಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಕರ್ತೃತ್ವವೆಂಬ ಶಕ್ತಿಯ ಬೀಜದಿಂದ ನಾವು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸ (ಕ್ರಿಯೆ), ಆ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಾಧನಗಳು (ಕರಣ), ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದಾಗುವ ಫಲ, ಆ ಫಲದ ಭೋಗ – ಎಂಬ ಕೊಂಬೆ ರೆಂಬೆಗಳು ಬಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವಂತೆಯೇ, ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವೆಂಬ ಶಕ್ತಿಯ ಬೀಜದಿಂದ ಅರಿಯುವ ವಿಷಯಗಳು (ಪ್ರಮೇಯ), ಅರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧನ (ಪ್ರಮಾಣ), ನಮಗೆ ಆಗುವ ಅರಿವು (ಪ್ರಮೆ, ಪ್ರಮಿತಿ) – ಎಂಬ ಕೊಂಬೆರೆಂಬೆಗಳು ಬಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವುವು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕೊಂಬೆರೆಂಬೆಗಳೂ ಹೊರಡುವುದಕ್ಕೆ ನಾನೆಂಬ ಪದಾರ್ಥವೇ ಮೂಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವವೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು.

ಹೀಗೆ ನಾನೆಂಬ ಪದಾರ್ಥವು ತನ್ನ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವೆಂಬ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಮೂಲಕ ಅರಿತು, ತನಗೆ ಬೇಕಾದದ್ದನ್ನೂ ಬೇಡವಾದದ್ದನ್ನೂ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು; ಆ ಮೇಲೆ ಬೇಕಾದದ್ದನ್ನು ಎಟುಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ಬೇಡವಾದದ್ದನ್ನು ಹತ್ತಿರ ಬರಗೊಡದಂತೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದು; ಆ ಪ್ರಯತ್ನವು ನೆರವೇರಿದರೆ ಸುಖಪಡುವುದು, ನೆರವೇರದಿದ್ದರೆ ದುಃಖಪಡುವುದು. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೇ ವ್ಯವಹಾರವೆಂದು ಹೆಸರು. ಪ್ರಪಂಚದ ಜನರೆಲ್ಲರೂ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಈ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವುರೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದೇ ಇಲ್ಲ. ನಾನು, ನನ್ನದು; ನನ್ನವರು, ಪರರು; ಶತ್ರುಗಳು, ಮಿತ್ರರು, ಉದಾಸೀನರು – ಎಂಬಿವೇ ಮುಂತಾದ ಭೇದಗಳನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದಲ್ಲದೆ ಈ ಸಂಸಾರವು ಸುಖಮಯವೆಂದು ಹಿಗ್ಗಿ ವಿಷಯಗಳ

ಸಂಪಾದನೆಗೆ ನುಗ್ಗುವಂತೆ ಮಾಡುವುದೂ ದುಃಖಮಯವೆಂದು ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಗೆ ಪ್ರೇರಿಸುವುದೂ ಈ ನಾನೆಂಬುದೇ. ಹೆಚ್ಚೇನು? ನಾನೆಂಬುದು ವ್ಯವಹಾರವೆಂಬ ಹೊಲದ ಕಣಕ್ಕೆ ಮೇಟಿಯಂತೆ ಇರುವುದು. ಇದರ ಸುತ್ತಲೇ ನಮ್ಮ ಸಂಸಾರವೆಲ್ಲ ಸುತ್ತುತ್ತಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಹಿತವಾಗುವಂತೆ ಬಹು ಸ್ವಲ್ಪ ಆಯಾಸದಿಂದ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನೆಲ್ಲ ಒದಗಿಸಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡು ತನಗೆ ಬೇಕಾದವರನ್ನು ಹತ್ತಿರವಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬೇಡದವರನ್ನು ದೂರಕ್ಕೆ ಸಾಗಿಸಿ ಅಥವಾ ಆವಶ್ಯಬಿದ್ದರೆ ಹತ್ತಬಡಿದು, ದುಃಖಗಳು ಕಡಿಮೆಯಾಗಿರುವಂತೆಯೂ ಸುಖಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವಂತೆಯೂ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾರು ಯಾರು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಜಯಶೀಲರಾಗುವರೋ ಅಷ್ಟಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವರನ್ನು ವ್ಯವಹಾರ ಚತುರರೆಂದು ಜನರು ಎಣಿಸುವರು.

ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಈ ನಾನು ನನ್ನದೆಂಬುದರ ಜ್ಞಾನವು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಉಪಕಾರಿಯೋ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅದು ಅಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೇ ಅಪಕಾರಿಯಾಗಿರುವುದು. ಏಕೆಂದರೆ ವ್ಯವಹಾರವೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪದಾರ್ಥದ ಸ್ವರೂಪವು ಹೇಗಿದೆಯೆಂಬುದು ಅಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ; ಅದು ನಮಗೆ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಉಪಯೋಗಕರವಾಗಿದೆ? – ಎಂಬುದೇ ಅಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದದ್ದು. ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ನಮ್ಮಿಚ್ಛೆಯ, ಅಥವಾ ನಮ್ಮ ಅನುಕೂಲದ, ಸೊಲ್ಲೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾವ ಯಾವುದು ಹೇಗೆ ಹೇಗೆ ಇರುವುದೋ ಅದೇ ಅದರ ತತ್ತ್ವವು, ಹಾಗೆ ಅದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವೆನಿಸುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳಿಗೆ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಎಡೆಗೊಡಕೂಡದು, ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕು. ವ್ಯವಹಾರವೆಂಬುದು ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯೊಂದನ್ನೇ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಿರುವುದು; ಆದರೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನೆಲ್ಲ ಹಿಡಿದು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಾಗಿರುವುದು. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಈ ನಾನೆಂಬುದು ಬಹುಮುಖ್ಯವೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸ್ವಲ್ಪ ನೋಡಿ, ಎಚ್ಚರದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಈ 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಎಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿದೆಯೋ ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೇ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೊಂದು 'ನಾನು' ಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ? ಅಲ್ಲಿ ಈ ನಾನು ಒಂದು ಕಾಡು ಕವಡೆಯ ಬೆಲೆಯನ್ನೂ ಬಾಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ನಾನೆಂಬ ಚಿಕ್ಕ ಬೀಗದ ಕೈಯನ್ನು ಅನುಭವವನ್ನೆಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವೆಂಬ ಬೀಗಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿದರೆ ಅದು ಹೇಗೆ ತಾನೆ ತೆರೆದೀತು?

ನಾನು ಎಂಬುದು ವಸ್ತುಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದೂ ಆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದೇವಷ್ಟೆ. ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಯಾವುದು ಹೇಗಿರುವುದೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವುದೋ ಅದು

ಹಾಗೆಯೇ ಸರಿಯೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿರಬಹುದು; ಆದರೆ ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ನಿಶ್ಚಯಿಸ ಬೇಕೆಂಬ ಹಟವನ್ನು ತೊಡುವುದು ಮಾತ್ರ ಎಂದಿಗೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣ ವೆಂಬುದು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಾಣಬರುವ (ಪ್ರಮೇಯವಾದ) ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಸಾಧನ. ಈ ವ್ಯವಹಾರವೆಂಬುದು ಎಚ್ಚರ ದಲ್ಲಿಯೇ ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವುದರಿಂದ ಆ ಅವಸ್ಥೆಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಮಾಣ ವನ್ನುಪಯೋಗಿಸುವುದು ಯೋಗ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ಇದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಈ ವ್ಯವಹಾರ ದಿಂದಾಚೆಗೆ, ಎಂದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಅನುಭವವನ್ನೂ ಈ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಅಳೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಹೋಗಬಹುದೆ? ಕೂಡದು. ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ಸುಂದರವಾದೊಂದು ತೈಲಚಿತ್ರವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮೂಗನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿದಂತೆ ಆಗುವುದು. ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಯಾವುವೂ ನಮಗೆ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಗೋಚರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಅವುನೇರಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅನುಭವಕ್ಕೇ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಜನರು ಅವಸ್ಥೆಗಳ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಗೊತ್ತು ಹಚ್ಚಬೇಕೆಂದು ಹವಣಿಸು ತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಆಕಾಶವನ್ನು ಮುಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಏಣಿಯನ್ನು ಹಾಕುವ ಕಾರುಬಾರಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನು?

ಈ ಲೇಖನದ ಸಾರವೆಲ್ಲ ಇಷ್ಟೇ: ನಾನೆಂಬ ವಸ್ತುವು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯಾಗಿ ಅಭಿಷಿಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವೂ ತನ್ನ ಬಾಳು ಬದುಕನ್ನು ಸಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು. ಅಲ್ಲಿ ಇದರ ಆಳ್ವಿಕೆಯು ಇಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವುದರಿಂದ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಮುಳುಗಿರುವ ಜನರು, **ವ್ಯವಹಾರವೆಂಬುದು ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯೊಂದಕ್ಕೇ ಸೇರಿದ್ದೆಂಬ ಗುಟ್ಟನ್ನರಿಯದೆ, ಈ ನಾನೆಂಬುದರ ಅಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ಮಿಕ್ಕಕಡೆಗೂ ಹಾಯಿ ಸುವುದಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಬಹು ಜನರು ಮುಗ್ಗರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ಮೊದಲನೆಯ ಕಾರಣ.** ಈ ನಾನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವವೆಂಬ ಸ್ವಭಾವವಿರು ವುದು. ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೂ ಅಲ್ಲ, ಬಿಡತಕ್ಕದ್ದೂ ಅಲ್ಲ; ಅದು ಇದ್ದದ್ದು ಇದ್ದ ಹಾಗೆ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದು. 'ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವು ಏತಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ? ನಿಷ್ಪ್ರಯೋ ಜನವಾದ ಅದರ ವಿಚಾರದಿಂದೇನು?' ಎಂದು ಜನರು ಆಗಾಗ ಕೇಳುತ್ತಿರುವರಷ್ಟೆ; ಇದಕ್ಕೆ ಅವರು ಈ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃವಾದ ನಾನೆಂಬುದರಲ್ಲಿಟ್ಟಿರುವ ಹೆಚ್ಚಿನಭಿಮಾನವೇ ಕಾರಣ. ಇದು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಎಡವಿಸುವ **ಎರಡನೆಯ ಕಾರಣ.** ಈ ನಾನೆಂಬುದು ವ್ಯವಹಾರದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು. ಪ್ರಮಾಣ ದಿಂದ ಅರಿಯುವುದೆಂಬುದು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಲ್ಲತಕ್ಕದ್ದೆಂಬ ಗುಟ್ಟನ್ನರಿಯದೆ ಜನರು ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವನ್ನೂ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಅರಿಯಬೇಕೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದು ತತ್ತ್ವ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಕೊರಕಲಿಗೆಳೆಯುವ **ಮೂರನೆಯ ಕಾರಣ.** ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲಾ ವಿಧದಿಂದಲೂ

ಈ ನಾನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನದ ದೃಷ್ಟಿಯು ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಬಹು ಬಲವಾದ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುವುದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟೇ ಉಪಯೋಗಿ ಯಾಗಿದ್ದರೂ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಮೂಲವಾಗಿರುವುದ ರಿಂದ ಇದನ್ನು **'ಅವಿದ್ಯೆ'** (ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆ) ಎಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಮಬ್ಬುಗಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡುವ ವಿಚಾರಕರು ಎಂಥೆಂಥ ಅನರ್ಥದ ಗುಂಡಿ ಗಳಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತಿರುವುರೆಂಬುದನ್ನೂ ಇದನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾದ ಉಪಾಯಗಳನ್ನೂ ಮುಂದಿನ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವೆವು.



18. ಅವಿದ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಗೆ ತೋರುವ ಪ್ರಪಂಚ

ನಾನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನದ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳು ವುದಕ್ಕೆ ಮೂಲಕಾರಣವಾಗಿರುವುದೆಂದೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯು ನಿಜವನ್ನು ಮರೆಯಿಸಿ ಇರವಿನ ರಾಶಿಯ ಒಂದೇ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಮುಳುಗಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಇದನ್ನು **ಅವಿದ್ಯೆ**ಯೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆಂದೂ ಹಿಂದೆ ತಿಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಕಲವಿಧವಾದ ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಹಾರವೂ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಉಂಟಾಗಿರುವುದೆಂದೂ ಸೂಚಿಸಿ ದ್ದಾಗಿದೆ. ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಇರವಿನ ತೋರಿಕೆಯನ್ನೂ ಆ ತೋರಿಕೆಯನ್ನು ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ನಂಬುವುದರಿಂದಾಗುವ ಅನರ್ಥಗಳನ್ನೂ ಇನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿವರಿಸು ವುದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಲೇಖನವು ಹೊರಟಿರುವುದು.

ಅವಿದ್ಯೆಯ ದೃಷ್ಟಿಗೆಲ್ಲ ನಾನೆಂಬ ಪದಾರ್ಥವೇ ಮೂಲವು. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಯಾವಾಗಲೂ ತೊಡಗಿರುವವರಿಗೆ ನಾನೆಂಬ ತಿಳಿವಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ತಪ್ಪು ಇರಬಹುದೆಂದು ಒಂದು ಸಲವೂ ಅನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಈ ತಿಳಿವು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದ್ದರಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗಿರುವುದೆಂಬುದು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಚಾರಿಸಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಮನದಟ್ಟಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, 'ನಾನು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಅರಿತು ಬೇಕಾದದ್ದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೂ ಬೇಡವಾದದ್ದನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೂ ಇರುವೆನು' – ಎಂದಲ್ಲವೆ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರ ತಿಳಿವಳಿಕೆ? ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಬುಡದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಯಾವ ತಪ್ಪುಗಳಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಎಂದೂ ವಿಚಾರಿಸಿಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯಜನರೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೂ ವೈದಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೂ ಈ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೂ ಮುಂದು ಹಾಯಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಎಚ್ಚರದ ದೇಹಕ್ಕೂ

ವಿಚಾರಕನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಎಚ್ಚರವೇ ಅಲ್ಲದೆ ಕನಸು ನಿದ್ರೆಗಳನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸುವನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾರ ಅಸಮ್ಮತಿಯೂ ಇಲ್ಲ; ಅದು ಸರ್ವಾನುಭವಸಿದ್ಧವಾದ, ಯಾವ ರುಜುವಾತನ್ನೂ ಅಪೇಕ್ಷಿಸದ, ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕರೂ, ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೂ ಎಚ್ಚರದ ದೇಹವೇ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಬುಡದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತಾರಲ್ಲ, ಇದು ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನಾದೀತು? ಇದರಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥವು ಹೇಗೆ ದಕ್ಕೀತು?

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವಿಷಯವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಬಿಚ್ಚಿ ನೋಡಬೇಕಾದರೆ ಮೊದಲು ಪ್ರಮಾಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿವರವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಶಬ್ದ – ಎಂದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೂರು ಬಗೆಯಾಗಿರುವುದು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನೋಡಿ, ಕೇಳಿ, ಮುಟ್ಟಿ, ಮೂಸಿ, ಅಥವಾ ಸನಿದು, ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಜ್ಞಾನವು **ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು**. ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕರಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ **ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣ**ವೆಂದು ಹೆಸರು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಕಂಡ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಗುರುತಿನಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ನಿತ್ಯಸಂಬಂಧದಿಂದ ಸೇರಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಊಹಿಸಿ ಅರಿಯುವುದಕ್ಕೆ **ಅನುಮಿತಿ** ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಅನುಮಿತಿ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿರುವ ಹೆಗ್ಗುರುತಿನ ಜ್ಞಾನವೇ **ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣವು**. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಹೊಗೆಯಿದ್ದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿರುವುದೆಂಬ ನಿಯಮವನ್ನು ಬಲ್ಲವನು ದೂರದಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯನ್ನು ಕಂಡು ಆ ಗುರುತಿನ ಬಲದಿಂದ ಆ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿ ಇರಬೇಕೆಂದು ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನಲ್ಲವೆ? ಇಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯ ಜ್ಞಾನವು ಅನುಮಿತಿ, ಹೊಗೆಯ ಜ್ಞಾನವೇ ಅನುಮಾನವು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲಾಗಲಿ, ಅನುಮಾನದಿಂದಲಾಗಲಿ, ಅರಿಯಲಾಗದ ವಿಷಯವನ್ನು ಅರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿರುವುದು **ಶಬ್ದ**ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪುಣ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಿದವರು ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸುಖವನ್ನೂ, ಪಾಪವನ್ನು ಮಾಡಿದವರು ನರಕದಲ್ಲಿ ದುಃಖವನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸುವರೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವಚನವಿರುವುದು. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲಾಗಲಿ ಅನುಮಾನದಿಂದಲಾಗಲಿ ಅರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಪುಣ್ಯ ಪಾಪಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಸ್ವರ್ಗನರಕಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಕಂಡು ಅಥವಾ ಊಹಿಸಿ ತಿಳಿಯುವುದು ಯಾರಿಂದಲೂ ಆಗದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ನಮ್ಮವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಶಬ್ದ ಪ್ರಮಾಣ.

ಈಗ ಇದಿಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣವಿಚಾರವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಚಾರವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸೋಣ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಅಥವಾ ಅನುಮಾನದ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಆಗುವುದೆಂದು ನಾವು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವಾಗ ನಮಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿರುವವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಮೊದಲು ಮಾಡಬೇಕಷ್ಟೆ. ಈ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಆಸರೆಯಾಗಿ ಒಂದು ದೇಹವಿದ್ದ ಹೊರತು ಅವು ಕೆಲಸಮಾಡುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ; ಆ ದೇಹವು ನಾವೇ ಎಂದುಕೊಂಡ ಹೊರತು ದೇಹದಲ್ಲಿರುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ನಮಗೆ ಅರಿವಿನ ಸಾಧನಗಳಾಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ದೇಹವನ್ನು ನಾವೆಂದೂ, ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಮಾಡುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ನಮ್ಮದೆಂದೂ ನಾವು ಅಭಿಮಾನವಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಹೊರತು ನಮಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಅರಿತುಕೊಂಡೆವೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಆಗುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತು. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆಲ್ಲ ಇರುವ ಭಾವನೆಯಿಂದಲೂ ಇದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ದೇಹವನ್ನು ನಾವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೆ ಇದ್ದರೆ, ವಿಷಯಗಳು ನಮ್ಮ 'ಹೊರಗೆ' ಇರುವವೆಂತಲೂ ಅವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಮೊದಲು ಅರಿತಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂತಲೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿ ಅವುಗಳ ಸಹಾಯವನ್ನು ಪಡೆದು 'ಆಮೇಲೆ' ಅವುಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವೆವೆಂತಲೂ ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಭಾವನೆಯುಂಟಾದೀತು? ಮನಸ್ಸು, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು – ಇವು ನಮ್ಮ ಒಳಗಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ವಿಷಯಗಳು ನಮ್ಮ ಹೊರಗಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವವೆಂದು ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ದೇಹವೇ ನಾವೆಂಬ ತಪ್ಪು ಭಾವನೆಯ ಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನು ಕಾರಣವಿರುವುದು? ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನಮಗೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ದೂರವಾಗಿಯೂ ಇರುವುವೆಂದು ನಾವು ಎಣಿಸಿರುವುದಕ್ಕೆ ದೇಹವೇ ನಾವೆಂಬ ಈ ಭಾವನೆಯಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನು ಕಾರಣವಿರುವುದು? ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಅರಿಯುವೆವೆಂದೂ ಘಟನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಹಿಂದಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವುಗಳೆಂದೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಮುಂದಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವುಗಳೆಂದೂ ನಾವು ಎಣಿಸಿರುವುದಕ್ಕೂ ಇದೇ ಭಾವನೆಯಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವುದು ಕಾರಣ? ಈ ಎಲ್ಲಾ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೂ ಮನದಂದರೆ ದೇಹಾಭಿಮಾನವೇ ನಮಗೆ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿರುವುದೆಂದೂ ನಮ್ಮ ಪ್ರಮಾಣವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ದೇಹಾಭಿಮಾನದ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ಕಟ್ಟಿದ ಕಟ್ಟಡವೇ ಎಂದೂ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ?

ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತು ಕೈಬಿಟ್ಟು ಕನಸಿನ ಅನುಭವವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಮೇಲಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಬಲವು ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನಾವು ಕನಸು ಕಾಣುತ್ತಿರುವಾಗ 'ಈಗ ಕನಸಿನಲ್ಲಿದ್ದೇನೆ' ಎಂದೇನೂ ನಮಗೆ ಅನಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಕನಸನ್ನು ನಾವು ಆಗ ಎಚ್ಚರವೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಕನಸಿನ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ಎಚ್ಚರದ

ವ್ಯವಹಾರದಂತೆಯೇ ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತಿರುವುದು. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ವಿಷಯಗಳು ನಮ್ಮ ಹೊರಗೆ ಇರುವಂತೆಯೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಮನಸ್ಸೂ ನಮ್ಮ ಒಳಗೆ ಇರುವಂತೆಯೂ ತೋರುವುದೋ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಹಾಗೆಯೇ ತೋರುವುದು. ಅಲ್ಲಿಯೂ ಎಚ್ಚರದಂತೆಯೇ ವಿಷಯಗಳು ನಮಗೆ 'ದೂರ'ವಾಗಿಯೋ 'ಹತ್ತಿರ'ವಾಗಿಯೋ ಕಾಣುವುವು. ಅಲ್ಲಿಯೂ ಎಚ್ಚರದಂತೆಯೇ ನಮಗೆ ಒಂದು ಕಾಲಬುದ್ಧಿಯು ಇರುತ್ತಿರುವುದು; 'ಹಿಂದೆ' ಹೀಗಾಯಿತು, 'ಈಗ' ಹೀಗಿದೆ, 'ಮುಂದೆ' ಹೀಗಾಗುವುದು – ಎಂಬ ಭಾವನೆಯು ಅಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಬಿಗಿದುಕೊಂಡಿರುವುದು. ಅಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೋ ಅನುಮಾನದಿಂದಲೋ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವೆವೆಂದು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುವೆವು. ಆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವೂ, ಅನುಮಾನಜ್ಞಾನವೂ ಬರಿಯ ಸುಳ್ಳೆಂದು ಎಚ್ಚರವಾದ ಕೂಡಲೆ ನಮಗೆ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ಬಿಡುವುದೆಂಬುದೇನೋ ನಿಜವೆ; ಆದರೆ ಆ ಕಾಲಕ್ಕಾದರೂ ನಮಗೆ ಅವು ಸುಳ್ಳೆಂದು ತೋರದೆ ಇರುವುದಕ್ಕೇನು ಕಾರಣ? ಆಗ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮೆಯೆಂದೇ ಏಕೆ ತೋರುವುದು? ಈ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವುದಕ್ಕೆ ನಾವು ಬಲು ದೂರವೇನೂ ಹೋಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲಿಯ ಹಾಗೇ ಒಂದು ದೇಹವು ನಮಗೆ ಇದ್ದಂತೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು; ಆ ದೇಹವನ್ನೇ ನಾವೆಂದು ಆಗ ನಾವು ಸುಮ್ಮನೆ ನಂಬಿಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿರುವೆವು. ಆ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ನಮಗೆ ಆಗ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು.

ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ಪತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ – ಎಂಬ ಎರಡು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಚಾರಮಾಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಇವೆರಡೂ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವುಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲೆಗಟ್ಟುಗಳು ಇವಕ್ಕೂ ಗಂಟುಬೀಳುವುದು ಸಹಜವಾಗಿರುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಮೂಲವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಗಾದರೂ ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಆದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದದ್ದೆಂದು ಆಸ್ತಿಕರಾದ ನಾವುಗಳೆಲ್ಲರೂ ನಂಬುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವಾಗಿರಲಾರದೆಂದು ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳಿಂದ ಜನ್ಮಾಂತರಲೋಕಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಫಲಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ತಳಹದಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೊರಟಿರುವುದೆಂದು ನೆನೆಸುವುದು ನಮಗೆ ಯಾರಿಗೂ ಒಗ್ಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಚಾರಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಿದೆ. ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಾಗುವ ಅರಿವು ಮನುಷ್ಯನಿಗೇ ಆಗಬೇಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ತಾನು ಪ್ರಮಾತೃವೆಂಬ, ಎಂದರೆ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವವನೆಂಬ, ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಹೊರತು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅವನಿಗೆ ಏನನ್ನೂ ಬೋಧಿಸಲಾರದು. ಮನುಷ್ಯನು ಪ್ರಮಾತೃವೆಂದೆನಿಸಬೇಕಾದರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಯೇ ತಾನು ಅರಿವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವನೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳವನಾಗಿರಬೇಕು; ಎಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸಿರುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿ

ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವನೋ, ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸಿರುವ ಹೆಗ್ಗುರುತಿನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿರುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಊಹಿಸಿ ಹೇಗೆ ಅರಿಯುವನೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಶಬ್ದ ಪ್ರಮಾಣವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಜನ್ಮಾಂತರ ಲೋಕಾಂತರಗಳಲ್ಲಾಗಬಹುದಾದ ಕರ್ಮಫಲವಿಚಾರವನ್ನೂ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವನು – ಎಂದು ನಂಬಿಕೊಂಡವನಾಗಿರಬೇಕು. ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಬೇಕೇಬೇಕು; ಆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ದೇಹವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಯೇ ಇರಬೇಕು; ಆ ದೇಹದ ವ್ಯಾಪಾರವು ತನ್ನದೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದರೆ ಮನುಷ್ಯನು ದೇಹವೇ ತಾನೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನುಪಯೋಗಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಬೇಕೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಇದಲ್ಲದೆ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಪುಣ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಪಾಪವನ್ನು ಬಿಡುವುದಕ್ಕೂ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವವಿರಬೇಕು; ಎಂದರೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸುವುದು, ಬೇಕಾದದ್ದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು, ಬೇಡವಾದದ್ದನ್ನು ಬಿಡುವುದು – ಹೀಗೆಲ್ಲ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನುಪಯೋಗಿಸಬೇಕು. ಆಗಲೂ ದೇಹದಲ್ಲಿ ನಾನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯೋ ನನ್ನದೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯೋ ಇರಲೇಬೇಕೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ನೋಡಿದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಅವಿದ್ಯಾವಂತನಿಗಾಗಿಯೇ ಹೊರಟಿರುವುದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರಗಳ ಫಲಿತಾಂಶವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದರೆ ಹೀಗಾಗುವುದು: ನಾನು ನನ್ನದೆಂಬ ತಿಳಿವೇ ಅವಿದ್ಯೆಯು. ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಮನಸ್ಸು – ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ನನ್ನದೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪ್ರಮಾಣವ್ಯವಹಾರವೇ ಹುಟ್ಟಲಾರದಾದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಈ ಅಭಿಮಾನವೇ ಸಕಲ ಪ್ರಮಾಣ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೂ ಮೂಲವು. ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದ ಈ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡುವವರಿಗೆ ಹೊರಗೆ ವಿಷಯಗಳ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಒಳಗೆ ಇಂದ್ರಿಯ ಮನಸ್ಸುಗಳೂ ಇರುವಂತೆಯೂ, 'ಇರವೆ'ಂಬುದೆಲ್ಲವೂ ದೇಶಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವಂತೆಯೂ ಹೊಳೆಯುವುದು. ಇಂಥ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಾವಿದ್ದುಕೊಂಡು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಮೂಲಕ ಅರಿಯುತ್ತಲೂ ಬೇಕಾದದ್ದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬೇಡವಾದದ್ದನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಲೂ ಈ ಮೂಲಕ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಲೂ ಇರುವೆವೆಂದು, ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದೇ ವಿಚಾರಕರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಿರುವ ಅಡ್ಡಹಾದಿಯು. ಈ ಅಡ್ಡಹಾದಿಯ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಿಶೇಷಗಳನ್ನೂ ಇದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಉಪಾಯಗಳನ್ನೂ ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಸೂಚಿಸುವೆವು.



19. ಪ್ರಮಾಣಗೋಚರವಾಗಿರುವ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂರು ಧರ್ಮಗಳು

ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ನನ್ನದೆಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡುವ ನೋಟಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಯೆಂಬ ಹೆಸರೆಂದೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದೆಂದೂ ಹಿಂದೆ ತಿಳಿಸಿರುವುದಾಗಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವಾಗ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಮೇಯವೇ ತತ್ತ್ವವೆಂದು ತೋರುವುದು ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಪ್ರಮೇಯವಾದ ಜಗತ್ತು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಹೇಗೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಬಿಚ್ಚಿ ನೋಡುವುದರಿಂದ ವಿಚಾರಕನಿಗೆ ಪ್ರಯೋಜನವುಂಟು; ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವ ಯಾವ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಾವು ಸತ್ಯವೆಂದು ಎಣಿಸಿರುವೆವೆಂಬುದು ಇದರಿಂದ ಹೊರಬೀಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದರ ವಿಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಲೇಖನವು ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಮಾಣಗೋಚರವಾದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮೂರು ವಿಶೇಷಣಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಇದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಾಮರೂಪಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ತೋರುವುದೊಂದು; ಅನೇಕ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವಂತೆ ತೋರುವುದೊಂದು; ಗೊತ್ತಾದ ದೇಶ ಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಫಲಗಳಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಮತ್ತೊಂದು. ಈ ಮೂರು ಧರ್ಮಗಳು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಿಯಮವಾಗಿ ತೋರಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ನಮಗಿಲ್ಲದೆ ಅವುಗಳ ರೂಪವನ್ನರಿತೇ ವ್ಯವಹಾರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬರಬೇಕಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಈ ಪ್ರಮೇಯಜಗತ್ತು ನಮ್ಮನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸದೆ ತಾನೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಇರವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರಬೇಕೆಂದೂ ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದೇ ಎಣಿಸಬೇಕೆಂದೂ ಜನರೆಲ್ಲ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುವರು.

ಈ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಈಗ ವಿವರವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮೊದಲು ನಾಮರೂಪಗಳು. ಇದು ಇಂಥದ್ದು – ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ನಮಗೆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವುವು. ಹೇಗೆಂದರೆ ಇದು ಹುಲಿ, ಹುಲಿಯು ಕ್ರೂರವಾದ ಪ್ರಾಣಿ, ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಸಜೀವವಾಗಿರುವುವು, ಮನುಷ್ಯನು ವಿವೇಚನಾಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಪ್ರಾಣಿ, ರಾಮನು ಪುರುಷಶ್ರೇಷ್ಠನು – ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಯಾವ ಅರಿವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ನೋಡಿದರೂ 'ಇದು' ಎಂದು ಒಂದು ನಾಮವೂ 'ಇಂಥದ್ದು' ಎಂಬ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಒಂದು ರೂಪವೂ ನಮಗೆ ಹೊಳೆಯವುದು. ಭರತಖಂಡದ ತಾರ್ಕಿಕರು ಪ್ರಮೇಯವನ್ನೆಲ್ಲಾ ಆರು ಬಗೆಯ ಪದಾರ್ಥಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ; ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಸಾಮಾನ್ಯ, ವಿಶೇಷ, ಸಮವಾಯ – ಎಂಬ ಆರು

ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದರೇ ಅದು ಇರುವ ವಸ್ತು, ಸೇರದಿದ್ದರೆ ಅದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ – ಎಂಬುದು ಅವರ ಮತವು. ವೈಶೇಷಿಕರು ಹೇಳುವ ಈ ಆರು ಪದಾರ್ಥಗಳ ವಿವರವನ್ನು ಕೊಡುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ಸಮಯವಲ್ಲ; ಆದರೆ ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿದರೆ ಇಲ್ಲಿಯ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಾಕಾಗಿದೆ: ಗುಣಗಳಿಗೂ ಕರ್ಮಗಳಿಗೂ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವವೆಂದು ಯಾವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಾವು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವೆವೋ ಅವೆಲ್ಲ **ದ್ರವ್ಯ**ಗಳು; ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ ಗಳಲ್ಲಿರುವ ಜಾತಿಗಳೇ **ಸಾಮಾನ್ಯ**; ಈ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಸೇರಿರುವ ಬಿಡಿಬಿಡಿಗಳೇ **ವಿಶೇಷ** ಗಳು; ದ್ರವ್ಯಗುಣಾದಿಗಳಿಗಿರುವ ನಿತ್ಯಸಂಬಂಧವೇ **ಸಮವಾಯ**ವು. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ಯಾವ ವಸ್ತುವಾಗಲಿ, 'ಇದೇನು?' ಎಂದರೆ ಇದು ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ – ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದೆಂಬುದು ವೈಶೇಷಿಕರ ಮತವು. ಜಗತ್ತು ನಾಮರೂಪಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದರೆಂಬುದರಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಅಭಿ ಪ್ರಾಯವೇ ಅಡಗಿಕೊಂಡಿರುವುದು. ವೈಶೇಷಿಕರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೆಲ್ಲ ನಾವು ಒಪ್ಪಲಿ ಒಪ್ಪದಿರಲಿ, ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ 'ಇದು ಇಂಥದ್ದು' ಎಂಬ ರೂಪ ದಲ್ಲಿಯೇ ನಾವು ಅರಿಯಬೇಕಾಗಿದೆಯೆನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂಶಯವೂ ಇಲ್ಲ.

ಈಗ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃಗಳ ವಿಚಾರ. 'ನಾನು ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದು ನನಗೆ ಬೇಕಾದದ್ದನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೂ ಬೇಡವಾದದ್ದನ್ನು ದೂರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೂ ಇರುವೆನು' – ಎಂದು ನಾವೆಲ್ಲರೂ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವೆವಷ್ಟೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ನನ್ನಂತೆ ಅನೇಕ ಜೀವರು ಇಲ್ಲಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವರು; ಅವರೂ ನನ್ನಂತೆಯೇ ಕರ್ತೃಗಳು, ಭೋಕ್ತೃ ಗಳು; ಅವರೂ ಆಯಾ ಕೆಲಸನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಬೇಕಾದದ್ದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೂ ಬೇಡ ವಾದ್ದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೂ ಇರುತ್ತಾರೆ – ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯೂ ನಮಗೆಲ್ಲ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ರುತ್ತದೆ. ಈ ಭಾವನೆಯು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಸ್ವಾರ್ಥಪರನಾದ ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಸುಖವನ್ನು ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಎಲ್ಲಿ ಸೂರೆಗೊಳ್ಳುವರೋ ಎಂದು ಯೋಚಿಸುತ್ತಿರುವನು; ಮಿಕ್ಕವರು ಯಾವಾಗ ತನಗೆ ದುಃಖವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿಯಾರೋ ಎಂದು ಅಂಜುತ್ತಿರುವನು; ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ದುಃಖವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಬೆದರಿಕೆಯನ್ನಾದರೂ ಹಾಕಿ ಅವರ ಸುಖವನ್ನು ತಾನು ಕಸಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೂ ಹವಣಿಸುವನು. ಕರುಣಾದ್ರ್ರಹೃದಯರೂ ಧರ್ಮಿಷ್ಠರೂ ಆದ ಮಹನೀಯರು ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೂ ತಮ್ಮಿಂದಾದಷ್ಟು ಉಪಕಾರವಾಗುವಂತೆಯೂ ಯಾವ ಪ್ರಾಣಿಗೂ ತಮ್ಮಿಂದ ಅಪಕಾರವಾಗದಂತೆಯೂ ಯತ್ನಿಸುವುದು ಈ ಭಾವನೆಯ ಬಲದಿಂದಲೇ. ಹೀಗೆ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃಗಳಾಗಿರುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದೆಂಬುದೂ ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಇದರಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವುರೆಂಬುದೂ ಈ ಜಗತ್ತಿನ **ಎರಡನೆಯ** ಧರ್ಮವಾಗಿರುವುದು.

ಇನ್ನು ನಾವು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಫಲದ ವಿಚಾರ. ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಫಲವು ನಮಗೆ ಆಗಬೇಕಾದರೆ ಅದು ಸುಮ್ಮನೆ ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಆಗಿಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ; ಅದಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ನಮಗೆ ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯೊಂದಿದ್ದರೆ ಸಾಲದು, ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳೂ ಬೇಕು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಒಂದು ಗಡಿಗೆಯಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಮಣ್ಣು, ನೀರು, ತಿಗುರಿ, ಕೋಲು – ಮುಂತಾದ ಸಲಕರಣೆಗಳೆಲ್ಲ ಇದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಕುಂಬಾರನು ಕೆಲಸಮಾಡುವುದರಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವುಂಟು; ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಎಂಥ ಗಟ್ಟಿಗನಾದ ಕುಂಬಾರನಾದರೂ ಗಡಿಗೆಯಾಗಲಾರದು. ಹೀಗೆ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ **'ಕಾರಕ'**ಗಳು ಅಥವಾ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ಇದ್ದರೂ ತಕ್ಕ ದೇಶವೂ ಕಾಲವೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಫಲವಾಗುವುದೆನ್ನುವುದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮಾವಿನಗಿಡವು ಹೂಬಿಟ್ಟು ಕಾಯಾಗಿ ಹಣ್ಣಾಗುವುದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ವಸಂತಕಾಲವೇ ಮುಂತಾದ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಕಾಲವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಾವು ಕೆಲಸಮಾಡಿ ಬೀಜ, ಗೊಬ್ಬರ – ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದರೂ ಫಲವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ; ಮಾವಿನ ಗಿಡವು ಬೆಳೆಯುವುದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ನೆಲವಿಲ್ಲದಿದ್ದರಂತೂ ಗಿಡವೇ ಬೆಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಕ್ರಿಯೆಗೆ ನಾವು ಕೋರುವ ಫಲವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಗೊತ್ತಾದ ಕಾಲ, ಗೊತ್ತಾದ ದೇಶ, ಗೊತ್ತಾದ ನಿಮಿತ್ತ – ಇಷ್ಟೂ ಇರಲೇಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗೊತ್ತಾದ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳಿದ್ದರೇ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಫಲವಾಗುವುದೆಂಬುದೊಂದು ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ **ಮೂರನೆಯ** ಧರ್ಮವು.

ಈ ಮೂರು ಧರ್ಮಗಳು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತಪ್ಪದೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಜನರು ಇದು ಸತ್ಯವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ನಂಬುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದೆಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಕನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ನಾಮರೂಪಗಳು ನಮ್ಮ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ; ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಅವು ಹಾಗೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬೇವಿನಕಾಯಿಯಲ್ಲಿರುವ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಮಾವಿನಕಾಯಿಯ ಧರ್ಮಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ನಾವು ಯಾರೂ ಶಕ್ತರಲ್ಲ; ಯಾವ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಯಾವ ರೂಪವು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವುದೋ ಆಯಾ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ನಾವು ಅದನ್ನು ಬಳಸಬೇಕಾಗಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳು ನಮ್ಮ ಸಂಕಲ್ಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರದೆ ತಮಗೆ ತಾವೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವಾಗಿರಬೇಕು. ಇದರಂತೆ ಅನೇಕ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಈ ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವಾಗಿರಬೇಕು. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಾಮರೂಪಗಳು ನನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೇ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅವು ಸತ್ಯವಾಗಿ ಇಲ್ಲವೋ ಇವೆಯೋ ಎಂದು ಒಂದು ವೇಳೆ

ಸಂಶಯಪಟ್ಟರೂ ಪಡಬಹುದಾಗಿತ್ತು; ಆದರೆ ನಿಜಸ್ಥಿತಿಯು ಹೀಗಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃ ಭೋಕ್ತೃಗಳು ಅನೇಕರಿದ್ದಾರೆ; ಅವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಈ ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದಾಗುವ ಸುಖ ದುಃಖಗಳು ಒಂದೇ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತಿವೆ; ಅವರು ಯಾರೂ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ನಾಮ ರೂಪಗಳನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸಲು ಶಕ್ತರಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಈ ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯ ವಾಗಿರಬೇಕು. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ನಾವು ಯಾವ ಕೆಲಸವನ್ನೂ ಮಾಡದೆ ಫಲಗಳುಂಟಾಗುವ ಹಾಗಿದ್ದರೆ, ಅಥವಾ ಯಾವುದೊಂದು ಕಟ್ಟುಪಾಡೂ ಇಲ್ಲದೆ ಸಿಕ್ಕ ಸಿಕ್ಕ ಹಾಗೆ ಕ್ರಿಯೆ ಗಳಿಗೆ ಫಲಗಳಾಗುತ್ತಿದ್ದರೆ ಈ ನಾಮರೂಪಗಳೂ ಇವುಗಳಿಂದ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರು ತ್ತಿರುವ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃವೂ ನಿಜವೋ, ಸುಳ್ಳೊ – ಎಂದು ಸಂಶಯಪಡಲೂಬಹುದಾಗಿತ್ತು; ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಗೊತ್ತಾದ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿಯೇ ಆಯಾ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಆಯಾ ಫಲಗಳುಂಟಾಗುತ್ತಿರುವುವು; ಈ ನಿಯಮವನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸುವುದೂ ನಮ್ಮಿಂದಾಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವಾಗಿರಬೇಕು. ಹೀಗೆಂದು ಜನರು ತಮಗೆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಸತ್ಯತ್ವ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಬೆಂಬಲವಾಗಿ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವರು.

ಅವರ ಈ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಸರಿಯೆ? ಈ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದನ್ನು ಸತ್ಯ ವಸ್ತುವಿನ ಗುರುತೆಂದು ಎಣಿಸಬಹುದೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ, ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಇವು ಸತ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಗುರುತೇ ಸರಿ. ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವು ಎಷ್ಟು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ದರೂ ಒಂದೇ ಬಗೆಯಲ್ಲಿರುವುದೋ, ಯಾವುದನ್ನು ಅದೇ ನಾಮರೂಪಗಳೆಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಬಳಸುತ್ತಿರುವರೋ, ಯಾವುದು ಗೊತ್ತಾದ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳ ಕಟ್ಟುಪಾಡಿಗೆ ಸಿಕ್ಕೇ ಗೋಚರವಾಗುವುದೋ ಅದನ್ನೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಾವು ನಂಬುವೆವು. ಆದರೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಈ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಎಷ್ಟೇ ಪ್ರಯೋಜನವಿದ್ದರೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ದಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷೆಮಾಡದೆ ಇದನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ. ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ರಂಗ ಭೂಮಿಯಾಗಿರುವ ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟು ಕನಸಿನ ಕಡೆಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸಾಕು, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮೂರು ವಿಶೇಷಣಗಳು ಸತ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಹೆಗ್ಗುರುತಾಗಲಾರವೆಂಬುದು ಕೂಡಲೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಕನಸಾಗುತ್ತಿರುವಾಗ ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಪಂಚ ದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ವಿಶೇಷಣಗಳು ನಮಗೆ ತೋರಿಬರುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದ ವಿಂಗಡವಾಗಿರುವಂತೆಯೂ ಎಷ್ಟೋ ಜನ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃ ಗಳಿಗೆ ಆಸರೆಯಿತ್ತಿರುವಂತೆಯೂ ಆಯಾ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿಯೇ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಫಲವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತಿರುವಂತೆಯೂ ತೋರುತ್ತದೆ. ಕನಸೆಂಬುದು ಎಚ್ಚರದಂತೆ ನಿಜವಾಗಿ ಒಂದು ಸತ್ಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಒಳಕೊಂಡಿರುವುದೆಂದು ನಾವು ಯಾರೂ ಎಣಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಆದರೂ ಆ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಪ್ರಪಂಚಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಮೂರು ಧರ್ಮಗಳೂ ತೋರಿಬಂದವು. ಹೀಗಿದ್ದ ಮೇಲೆ ನಾವು ಈ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಗೂ ಸತ್ಯತ್ವಕ್ಕೂ ಏನು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು?

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಸಂಶಯವು ತಲೆದೋರಬಹುದು. ಕನಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಪಂಚವು ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದಾದರೂ ಅವು ಗೊತ್ತಾದ ನಾಮರೂಪ ಗಳಲ್ಲ; ಅಲ್ಲಿ ಈಗ ಮನೆಯಾಗಿದ್ದದ್ದು ಇನ್ನೊಂದು ಘಳಿಗೆಗೆ ಹಕ್ಕಿಯಾಗಿ ಹಾರಿಬಿಡುತ್ತದೆ, ಬೆಟ್ಟವಾಗಿದ್ದದ್ದು ನೀರಾಗಿ ಹರಿದುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕನಸು ಕಾಣುವನೊಬ್ಬನನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮತ್ತೆ ಯಾರೂ ನಿಜವಾದ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನಮ್ಮ ಮಿತ್ರರು ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲ ನಮ್ಮನ್ನಗಲಿದ್ದು ಮತ್ತೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಸೇರಬಹುದು; ಆಗಲೂ ನಾವು ಅವರನ್ನು ಗುರುತಿಸುವೆವು. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಹಾಗಿಲ್ಲ; ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ಯಾರೋ ಇರುವಂತೆ ತೋರಿದರೂ ಅವರು ಯಾರೂ ನಿಜವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ನಿಶ್ಚಿತ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. **ಅಲ್ಲಿ ಗೊತ್ತಾದ ಕಾಲದೇಶನಿಮಿತ್ತಗಳ ಕಟ್ಟು ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದರೂ ಯಾವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದರೂ ಯಾವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲಾದರೂ ಆಯಾ ಫಲಗಳು ಉಂಟಾಗುವ ಸಂಭವವುಂಟು.** ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಮ್ಮೊಬ್ಬರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವ ತೋರಿಕೆಯ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅನು ಭವದಲ್ಲಿರುವ ನಿಜವಾದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯಿರುವಂತೆ ತೋರುವುದಲ್ಲ!

ಕನಸಿಗೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಅನುಭವ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ರುವ ವಿಷಯಗಳ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ತಾರತಮ್ಯವಿರುವವೆಂಬುದನ್ನೇ ಪಟ್ಟು ಹಿಡಿದಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಮೇಲಿನ ಸಂಶಯವು ಉಂಟಾಗಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ಪಟ್ಟು ಹಿಡಿಯುವುದಕ್ಕೆ ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಸ್ವಭಾವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಅಭಿಮಾನವೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಎಳ್ಳಷ್ಟು ಭೇದವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ತೋರಿಸುವೆವು. ಈಗ ಇಷ್ಟು ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಸಾಕು. ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತೋರುವ ಮೂರು ಗುರುತುಗಳೂ ಕನಸಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕನಸಿನ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯೂ ತೋರುತ್ತಿರುವುವು; ಆಗ ಅದನ್ನೂ ನಾವು ನಿಜವಾದ ಪ್ರಪಂಚವೆಂದೇ ನಂಬುತ್ತಿರುವೆವು. ಆದರೂ ಅದು ಸತ್ಯವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಗುರುತುಗಳು ಸತ್ಯತ್ವದ ಧರ್ಮಗಳೆಂದು ನಂಬುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಯಾವುದು ಸತ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದ್ದರೆ, ನಾವು ಕನಸಿನವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವಾಗಲೇ "ಇದು ಕನಸು, ಇಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ಧರ್ಮಗಳು ಯಾವುವೂ ಇರುವು ದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇದು ಮಿಥ್ಯೆಯೇ" ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಹಾಗಾ ಗುವುದಕ್ಕೆ ಬದಲು "ಇದು ಸತ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತೇ, ಇಲ್ಲಿ ನಾನಿರುವಂತೆ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ

ಜೀವರಿರುವ ಇಲ್ಲಿ ನಾನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಗೊತ್ತಾದ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತ ಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ಫಲವಾಗುವುವು. ಆ ಫಲಗಳಿಂದ ನಾವು ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನನುಭವಿಸು ವೆವು'' ಎಂದು ದೃಢವಾಗಿ ನಂಬಿಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ನಾವು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವುದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯವಹಾರದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಾಮರೂಪಗಳು, ಅನೇಕ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃ ಸಮೂಹ, ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತ ಗಳಿಂದಾಗುವ ಕ್ರಿಯಾಫಲಗಳು – ಎಂಬ ಮೂರು ವಿಶೇಷಣಗಳೂ ತೋರುವುದು ನಿಜವಾದರೂ ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಈ ವಿಶೇಷಣಗಳೇನೂ ಸಾಧಕವಲ್ಲವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಯಿತು.



20. ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ಹೋಲಿಕೆ

ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಾಣಬರುವ ಪ್ರಪಂಚವು ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವೆಂದೇ ನಾವು ನಂಬಿರುವೆವಷ್ಟೆ. ಈ ನಂಬಿಕೆಯ ಬಲವನ್ನು ಸಡಿಲಿಸುವುದಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಕನಸಿನ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಕನಸಿಗೂ ತತ್ತ್ವದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಾವುದೊಂದು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದುವರೆಗಿನ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ವಾಚಕರ ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತಾ ಬಂದೇ ಇರುತ್ತೇವೆ. ಆದರೂ ಜಿಜ್ಞಾಸು ಗಳ ಸೌಕರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಸಂಬಂಧದ ಮುಖ್ಯವಿಚಾರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ಒಕ್ಕಡೆಗೆ ಸೇರಿಸಿ ತಿಳಿಸುವೆವು. ನಮ್ಮ ಈ ಗಟ್ಟಿ ಭದ್ರವಾಗಿ ತೋರುವ ಪ್ರಪಂಚವು ಕನಸಿನ ಪ್ರಪಂಚದಷ್ಟೇ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳದ್ದೆಂಬುದು ಬರಿಯ ಆಲಂಕಾರಿಕಭಾಷೆಯಲ್ಲವೆಂದು ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕನಸಿಗೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ತಾರತಮ್ಯವೇನೆಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಿದರೆ ಎಚ್ಚರ ದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಹೊರಗಿರುವ ನಿಜವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತಿರುವೆವೆಂದೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಬರಿಯ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪನೆಮಾಡಿಕೊಂಡ ವಿಷಯಗಳು ಮಾತ್ರ ಇರುವವೆಂದೂ ನಾವುಗಳೆಲ್ಲ ಥಟ್ಟನೆ ಹೇಳಿಬಿಡುವೆವು. ಆದರೆ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ ನೋಡೋಣ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಿರು ವುದರಿಂದ ಅವು ನಿಜವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೊ, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವು ನಿಜವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತಿರುವವೆಂದೊ? ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವುದರಿಂದಲೇ ಅವು ನಿಜವಾಗಿರುವವೆನ್ನುವುದಾದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಅವು ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೇ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತಿರುವವಲ್ಲವೆ? ಅಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ

ಇಂದ್ರಿಯಗಳೇನೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ನಾವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸುಮ್ಮ ಸುಮ್ಮನೆ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತಿರುವೆವೆಂದೂ ನೀವು ಹೇಳಬಹುದು; ಆದರೆ ಅವು ನಿಜವಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಮಗೆ ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತು? ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯ – ಮುಂತಾದವುಗಳು ಇರುವಂತೆ ಕಾಣುವವೋ ಅದರಂತೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಿಷಯಗಳು ಹೊರಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವಂತೆಯೇ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತಿರುತ್ತವೆಯಲ್ಲವೆ?

ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳಿಂದ ನಾವು ನಿಜವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವೆವು; ಆದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳು ಹಾಗಲ್ಲ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಸ್ನಾನಮಾಡಿ ಗಂಧಮಾಲ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಧರಿಸಿದವನು ಎಚ್ಚತ್ತು ನೋಡಿದರೆ ತನ್ನ ಹಾಸಿಗೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬೆವರುತ್ತಾ ಮಲಗಿರುತ್ತಾನೆ; ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಉಂಡ ಅನ್ನದಿಂದ ಹಸಿವು ನಿಜವಾಗಿ ಅಡಗಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಅಲ್ಲಿ ಕುಡಿದ ನೀರಿನಿಂದ ಬಾಯಾರಿಕೆಯೂ ಇಂಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಸ್ಫುಟವಾದ ತಾರತಮ್ಯವಿರುವುದು – ಎಂದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲನೇಕರಿಗೆ ತೋರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಮರೆತಿದ್ದೇವೆ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಉಪಯೋಗಿಸಿಯೇ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತೇವೆ; ಅಲ್ಲಿರುವ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳು ಆ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿಯೇ ತೀರುತ್ತವೆ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡ ದೇಹಾದಿಗಳೂ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕೂ ಬರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜ; ಆದರೆ ಎಚ್ಚರದ ವಸ್ತುಗಳೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕೂ ಬರುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ! ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಹೊಟ್ಟೆಬಿರಿಯ ಉಂಡವನಿಗೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಹಸಿವಿನಿಂದ ಪ್ರಾಣಹೋಗುವಂತಾಗಿರಬಹುದು; ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದ ಪಾನಗಳನ್ನು ಕುಡಿದು ತೃಪ್ತನಾದವನಿಗೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಬಾಯಾರಿಕೆಯಿಂದ ಗಂಟಲು ಒಣಗಿರಬಹುದಲ್ಲವೆ? ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವೆಲ್ಲಿ ಬಂತು?

ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಸುಮ್ಮನೆ ಆಯಾ ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡುವೆವೇ ಹೊರತು ಅಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದಂತೆ ನಿಜವಾಗಿ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನೇನೂ ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುವ ಎಷ್ಟೋ ಕನಸುಗಳು ಮರೆತುಹೋಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಹೀಗಿಲ್ಲ, ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಒಳನುಗ್ಗಿ ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುತ್ತೇವೆ – ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೂ ಮೇಲಿನ ಉತ್ತರವೇ ಸಾಕಾಗಿರುವುದು. 'ನಾನೊಂದು ಕನಸನ್ನು ಕಂಡೆನು, ಅಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದಂತಾಯಿತು' – ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುವುದು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗಿರುವ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಭಿಮಾನದಿಂದ. ಆದರೆ ಕನಸಿನ ಕಣ್ಣಿನಿಂದಲೇ ಕನಸನ್ನು ನೋಡಿ. 'ಅದನ್ನು ಕಂಡಂತಾಗುತ್ತಿದೆ, ಮುಟ್ಟಿದಂತಾಗುತ್ತಿದೆ, ಬಿದ್ದಂತೆ ಆಗುತ್ತಿದೆ'

ಎಂದೇನೂ ನಮಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಅರಿವುಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲಿಯಂತೆಯೇ ಕಾಣು ವುದನ್ನೆಲ್ಲ ನಿಜವೆಂದು ನಂಬಿ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ಬೇಡದ್ದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ಹೊಡೆದಾಡುತ್ತಲೇ ಇರುವೆವೆಂಬುದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ಕನಸು ಬರಿಯ ನೋಟವೆಂದು ಈಗ ಬಡಾಯಿಕೊಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ನಾವೇ ಮತ್ತೆ ಕನಸಿನ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಇಳಿದರೆ ಸಾಕು, ಮತ್ತೂ ಅದನ್ನು ನಿಜವೆಂದೇ ನಂಬಿ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುವೆವೇ ಹೊರತು ಎಂದಿಗೂ ಅದನ್ನು ಸುಳ್ಳೆಂದು ಕಡೆಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಖಂಡಿತ.

ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಭಾಗವನ್ನು ನಾವು ಮರೆತುಬಿಡುವೆವೆಂಬುದು ನಿಜ; ಆದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ತಾನೆ ಏನು? ನಾವು ನೋಡಿದ್ದೆಲ್ಲ, ನಾವು ಮಾಡಿದ್ದೆಲ್ಲ, ನಮಗೆ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿರುವುದೇನು? ನಮಗೆ ಯಾವುದಾದರೂ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಮಗುಂಟಾಗಿರುವ ಆದರ, ಸಂತೋಷ, ಭಯ, ಆಶ್ಚರ್ಯ – ಮುಂತಾದ ಭಾವಗಳು ಕಾರಣವೇ ಹೊರತು ಅದು ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದೆಂಬುದೇನೂ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಎಷ್ಟೋ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಭಾವಗಳುಂಟಾಗುವುವು; ಈ ಭಾವಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ತೀರ ಬಲವಾಗಿ ಎಚ್ಚರವಾದ ಮೇಲೆ ಕೂಡ ಎಷ್ಟೋ ದಿನಗಳವರೆಗೆ ಮರೆಯದಂಥ ಪರಿಣಾಮವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿರುವದೂ ಉಂಟು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಹುಲಿಯ ಅಥವಾ ರಾಕ್ಷಸನ ಹೆದರಿಕೆಯಿಂದ ಥಟ್ಟನೆ ಎಚ್ಚತ್ತ ಸಣ್ಣಮಕ್ಕಳು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ವರ ಪೀಡಿತರಾಗಿ ಬಹುಕಾಲ ನರಳಿದ್ದು ನಮ್ಮಗಳ ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿಷಯ ದಲ್ಲಿಯೂ **ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕಿಲ್ಲ.**

ಕನಸುಗಳಿಗೆ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳ ಕಟ್ಟಿಲ್ಲವೆಂಬುದರಿಂದ ಆ ಅವಸ್ಥೆಯ ಬೆಲೆ ಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ತಗ್ಗಿಸಬೇಕೆಂದು ನಮ್ಮಲ್ಲನೇಕರು ಯೋಚಿಸುವೆವು. ನಿಜವಾದ ಒಂದು ಘಂಟೆಯ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಐವತ್ತು ವರ್ಷಗಳವರೆಗೆ ವ್ಯವಹಾರಮಾಡಿದಂತೆ ಕನಸಾಗಬಹುದು; ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸೂಜಿಯ ಮೊನೆಯಷ್ಟು ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಸಾವಿರಗಟ್ಟಲೆಯ ಕಾಲಾಳುಗಳು ನಿಂತು ಕದನವಾಡಿರಬಹುದು; ಅಲ್ಲಿ ಏನೂ ಉಣ್ಣದೆಯೇ ಹೊಟ್ಟೆಬಿರಿಯುವ ಹಾಗೆ ಉಂಡಂಥ ಭಾವನೆಯಾಗಿ ಅಜೀರ್ಣವಾಗಬಹುದು, ಅಥವಾ ಎಷ್ಟು ತಿಂದರೂ ಹೊಟ್ಟೆ ತುಂಬದೆಯೇ ಹೋಗಿಬಿಡಬಹುದು. ಅಲ್ಲಿ ಆಗಬಾರದ್ದು ಕೂಡ ಆದಂತೆ ತೋರ ಬಹುದು; ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತನ್ನ ಕತ್ತನ್ನು ತಾನೇ ಕೊಯ್ದು ತೊಡೆಯ ಮೇಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ತಾನೇ ನೋಡುತ್ತಿರುವಂತೆ ಭಾಸವಾಗಬಹುದು. ಹೀಗೆಲ್ಲ ಯಾವುದೊಂದು ನಿಯಮವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಆಗುವ ಕನಸಿಗೂ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳ ಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಒಪ್ಪುತ್ತಿರುವ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಬಹಳ ತಾರತಮ್ಯವಿರಬೇಕಾಯಿತಲ್ಲವೆ? – ಎಂದು ನಮ್ಮಲ್ಲನೇಕರಿಗೆ ತೋರುವದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಎಚ್ಚರದಭಿಮಾನದಿಂದ ಮೋಸ-ಹೋಗಿರುತ್ತೇವೆ. ಏಕೆಂದರೆ

ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ದೇಶಕಾಲಗಳ ಹಾಗೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆ ದೇಶಕಾಲಗಳು ತೋರುತ್ತಿರುವಾಗ ಎಚ್ಚರದ ಕಾಲದೇಶಗಳಿಂದಲೇ ಆ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅಳೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದರಿಂದ ಈ ತಾರತಮ್ಯವು ನಮಗೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವದ ಕಟ್ಟಿರುವಂತೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜವೆ; ಆದರೆ ಈ ನಿಯಮವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಎಷ್ಟು ಸಲ ಕನಸುಕಂಡರೂ ಈ ಗುರುತನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳದೆ ಅಲ್ಲಿ ಆದದ್ದೆಲ್ಲ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಆಗಿರುವದೆಂತಲೂ ಅಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಇಲ್ಲವೆಂತಲೂ ನಾವು ಮೋಸಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ಅಂತೂ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರುವ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳು ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಸಾಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚಿಗೆಯೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಬಂದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ನಮಗೆ ತೋರುವ ಇನ್ನೊಂದು ತಾರತಮ್ಯವೂ ಇದೇ ಜಾತಿಯದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕನಸುಗಳು ದಿನಕ್ಕೊಂದು ಬಗೆಯಾಗಿ ತೋರುವವೆಂದೂ ಎಚ್ಚರವು ಮಾತ್ರ ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದೇ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತಿರುವದೆಂದೂ ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಣಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಹಾಗೆ ಎಣಿಸುವಾಗ ಎಚ್ಚರದ ದಿನವನ್ನೇ ಅಳತೆಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತೇವೆಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮರೆತುಬಿಡುತ್ತೇವೆ. ನಿನ್ನೆಯ ಕನಸು, ಇಂದಿನ ಕನಸು – ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ನಿನ್ನೆ', 'ಇಂದು' – ಎಂಬಿವು ಎಚ್ಚರದ ದಿನಗಳು. ಆದರೆ ಕನಸಿನ ಕಣ್ಣಿಂದ ಕನಸನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಹೇಗೆ ಕಾಣುವದು, ನೋಡಿ. ಅಲ್ಲಿಯೂ ನಿನ್ನೆ, ಇಂದು – ಎಂಬ ಭಾವನೆಯಿರುವುದು. ನಿನ್ನೆ ಇದ್ದ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಇಂದೂ ಇರುವುದು. ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಾನು ಹಿಂದಿನಿಂದ ವ್ಯವಹಾರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದಲ್ಲದೆ ಮುಂದಕ್ಕೂ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುವೆನು – ಎಂದು ನಾವು ಅಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲಿಯಂತೆಯೇ ದೃಢವಾಗಿ ನಂಬಿರುವೆವು. ನಾಳೆಗೆ ಬೇಕಾಗುವುದೆಂದು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕಾದಿಡುವಂತೆಯೇ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಕಾದಿಡುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಕನಸು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೆಂದು ತೋರಿದರೂ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯ ಕಣ್ಣಿಂದ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಈ ತಾರತಮ್ಯವು ನಮಗೆ ಎಂದಿಗೂ ತೋರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಕನಸು ಕಾಣುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ಅಲ್ಲಿನ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳಾಗುತ್ತಿರುವಂತೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಇರುವಾಗಲೇ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳು ಆಗುತ್ತಿರುವವು. ಆದರೂ ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ 'ಇದೇ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯೇ ನಾನು ಬಹುಕಾಲದಿಂದಲೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವೆನು' – ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇದ್ದೇ ಇರುವದು; ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅವಸ್ಥೆಗೂ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

ಈಗ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಒಂದೊಂದು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಿಗೇ ಸಂಬಂಧ ವಿರುವುದು; ನನ್ನ ಕನಸಿನಂತೆ ನಿಮ್ಮ ಕನಸು ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಅನೇಕರು ಆ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸರಿಪಾಲುಳ್ಳವರಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸಮಾನವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವರು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಾನು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಏನು ಕಂಡೆನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ನಾನೊಬ್ಬನೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವೆನು; ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಅನುಭವವನ್ನು ಸರಿ, ಸರಿಯಲ್ಲ – ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಮಿಕ್ಕವರೂ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯಾದರೂ ಉಂಟೊ, ಇಲ್ಲವೊ?

ಇಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಎಚ್ಚರದಭಿಮಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯ ಕಣ್ಣಿಂದಲೇ ನೋಡಿದರೆ ಕೂಡಲೇ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಉತ್ತರವು ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಅನೇಕ ಜನರೂ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ನಮ್ಮೊಡನೆ ಕೂಡಿ ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ತೋರುವದೋ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಹಾಗೆಯೇ ಅನೇಕ ಜನರೂ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವಂತೆಯೇ ತೋರುವದು. ಇಲ್ಲಿನ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಜನರು ಪಾಲುದಾರರಿರುವಂತೆ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವಾಗ ಇಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಏನು ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆ ಬಂದೀತು? ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳಾಗಲಿ ಜನರಾಗಲಿ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ನಮ್ಮೊಡನೆ ಬರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಜನರೂ ಇದ್ದದ್ದು ಸುಳ್ಳೇ – ಎಂದು ನಮಗೆ ತೋರುವುದು ದಿಟ. ಆದರೆ ನೋಡಿ. ಎಚ್ಚರದ ಜನರಾಗಲಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳಾಗಲಿ ನಮ್ಮ ಕನಸಿಗೆ ಬರುವರೆ? ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯೇನು?

ಇದೆಲ್ಲ ಹೋಗಲಿ. ಕನಸಿನಿಂದ ಎಚ್ಚತ್ತಕೂಡಲೆ, 'ಇದುವರೆಗೂ ನಾನು ಕಂಡದ್ದು ಕನಸೆ, ಅದು ನಿಜವಲ್ಲ' – ಎಂದು ನಮಗೆ ಹೊಳೆದುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಕನಸು ಹೀಗೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಬಾಧಿತವಾಗುವ ಹಾಗೆ ಎಚ್ಚರವು ಎಲ್ಲಿ ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ? ಬಾಧಿತವಾಗುವುದು ಕನಸು, ಬಾಧಿತವಾಗದ್ದು ಎಚ್ಚರ – ಈ ತಾರತಮ್ಯವಾದರೂ ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ನಿಲ್ಲುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿಯೇ ತೀರಬೇಕಲ್ಲವೆ?

ಈ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ನಾವು ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಂಡ ಹೊರತು ಕನಸೂ ಎಚ್ಚರವೂ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ಸಮವೆಂದು ಎಂದಿಗೂ ತೀರ್ಮಾನವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬಾಧಿತವಾಗುವದು ಮಿಥ್ಯ. ಬಾಧಿತವಾಗದ್ದು ಸತ್ಯ – ಎಂದು ವಿಂಗಡವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದು ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟೇ ಉಪಯೋಗವಾದರೂ ಈ ಗುರುತಿನಿಂದ ಯಾವುದು ಸತ್ಯ, ಯಾವುದು ಮಿಥ್ಯೆ – ಎಂಬುದನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಉಪಯೋಗವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದೆಲ್ಲ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಿಜವೆಂದೇ ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ನಿಜವೆಂದು

ನಂಬಿರುವೆವೋ ಅದು ನಿಜವೊ ಭ್ರಾಂತಿಯೊ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಹೆಗ್ಗುರುತೂ ನಮಗೆ ಸಿಕ್ಕಂತಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ 'ಬಾಧಿತವಾದದ್ದು ಕನಸು, ಬಾಧಿತವಾಗದ್ದು ಎಚ್ಚರ' – ಎಂದಲ್ಲವೆ ನಮ್ಮ ನಿಯಮ? ಆದರೆ ಕನಸನ್ನು ಕಾಣುವಾಗ ನಮಗೆ 'ಇದು ಬಾಧಿತ ವಾಗುವದು, ಇದು ಕನಸು' ಎಂದೇನೂ ಅರಿವಾಗುವದಿಲ್ಲ; 'ಇದು ಎಚ್ಚರವೇ' ಎಂದರಿವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಎದುರಿಗಿರುವವರೆಗೂ ಎಲ್ಲಾ ಅವಸ್ಥೆಯೂ ಅಬಾಧಿತವಾದ ಎಚ್ಚರವೆಂದೇ ತೋರುತ್ತಿರುವಾಗ ಬಾಧಿತವಾಗುವದು ಕನಸು – ಎಂಬ ನಿಯಮವು ಯಾವ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ?

ಎದುರಿಗಿರುವುದೇ ಎಚ್ಚರವೆಂದು ನಾವು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವೆವೆಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟರೆ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲುಂಟಾಗಬಹುದಾದ ಇನ್ನೊಂದು ತೊಡಕನ್ನೂ ಸುಲಭವಾಗಿ ಬಿಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅದೇನೆಂದರೆ, ಕನಸನ್ನು ಕಂಡು ಎಚ್ಚರವಾಗುತ್ತಲೂ 'ನಾನು ಇದುವರೆಗೂ ಕನಸು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದೆನು, ಈಗ ಎಚ್ಚರ ವಾಯಿತು' ಎಂಬ ಭಾವನೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಎಚ್ಚರವಾಗಿದ್ದವನು ನಿದ್ರೆಹೋಗಿ ಕನಸನ್ನು ಕಂಡರೆ 'ಇದುವರೆಗೆ ನಾನು ಎಚ್ಚರವಾಗಿದ್ದೆನು, ಈಗತಾನೆ ಕನಸು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದೇನೆ' ಎಂದೇನೂ ಭಾವನೆಯಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಇದೇಕೆಂದರೆ ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದು ಎಚ್ಚರವೆಂಬ ಬುದ್ಧಿ ಯುಂಟಾಗುವುದೇ ಕನಸಿನ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಎದುರಿಗೆ ತೋರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿಜ ವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೇ ಅಲ್ಲವೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುವದು? ಕನಸೆಂದರೆ ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಿಜವೆಂದು ತೋರಿ ಆಮೇಲೆ ಬಾಧಿತವಾಗುವ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲವೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಯಾವ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಅದು ಎಚ್ಚರವೆಂದೂ ಅದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಕನಸುನಿದ್ರೆಗಳುಂಟೆಂದೂ ಭಾವನೆಯುಂಟಾದೀತೇ ಹೊರತು 'ಇದು ಕನಸು' ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಯಾರಿಗೂ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯುಂಟಾಗುವ ಹಾಗೆಯೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಕನಸಾಗಿರುವಾಗ 'ಈಗ ನಾನು ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಕನಸಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದೇನೆ' ಎಂಬ ಭಾವನೆಯುಂಟಾಗುವುದು ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಅಸಂಭಾವಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ಹೇಳಿರುವುದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬಲವನ್ನು ಕೊಡುವ ಒಂದಾ ನೊಂದು ಅನುಭವವುಂಟು. ಅದನ್ನೀಗ ವಾಚಕರ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತರುವೆವು. **ಕನಸಿನೊಳಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕನಸಾದಂತೆ ನಮಗೆ ಆಗಾಗ್ಗೆ ತೋರುವದುಂಟು.** ಈ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕನಸಿನಿಂದ ಎಚ್ಚತ್ತೆವೆಂಬ ಭಾವನೆಯಿಂದಲೇ ಮತ್ತೊಂದು ಕನಸನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿರುವೆವು. ಇಂಥದ್ದೊಂದು ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ನಾವು ಪ್ರಕೃತವಿಷಯವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿ ದ್ದೆವೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳಿ; ಆಗ ನಿಮ್ಮ ಎದುರಾಳಿಯು ಕನಸಿಗೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಯಾವ ತಾರತಮ್ಯವೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆಂದೂ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಿ. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ

ನೀವು ನಿಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಎಚ್ಚರವೆಂದು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಕನಸಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಾದ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಿರಿ? ಕನಸೆಂದು ನೀವು ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ಕನಸಿಗಿಂತಲೂ ಎಚ್ಚರವೆಂದು ನೀವು ತಿಳಿದ ಕನಸು ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ದೆಂತಲೂ ನೀವು ಕಂಡದ್ದೇ ಎಚ್ಚರವೆಂತಲೂ ಆಗ ಪಟ್ಟುಹಿಡಿಯುತ್ತಿದ್ದಿರಲ್ಲವೆ? ಈಗ ನೀವು ಎಚ್ಚರವೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವ ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಿಂತ ಆಗ ನೀವು ಎಚ್ಚರವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದ ಕನಸಿಗೆ ರವೆಯಷ್ಟಾದರೂ ಕಡಿಮೆಯ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದಿರೇನು? ಎಂದಿಗೂ ಇಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಈವರೆಗಿನ ಎಲ್ಲಾ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಏರ್ಪಡುವ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇನೆಂದರೆ: ನಮಗೆ ಕನಸು, ಎಚ್ಚರ – ಎಂಬರಿವುಗಳಿರುವುದು ನಿಜ; ಆ ಅರಿವುಗಳಿಗೆ ಹೊಂದುವ ಹಾಗೆ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಒಂದನ್ನು ಕನಸೆಂದೂ ಅದನ್ನು ಬಾಧಿಸಿದ ಮತ್ತೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಎಚ್ಚರವೆಂದೂ ಕರೆಯುವುದೂ ನಿಜ. ಎಚ್ಚರವೆಂದು ನಾವು ಕರೆಯುವ ಅವಸ್ಥೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಕನಸೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯು ನಮ್ಮೊಬ್ಬರಿಗೇ ಆದಂತೆಯೂ, ಮನಃಕಲ್ಪಿತವಾದಂತೆಯೂ, ದಿನಕ್ಕೊಂದು ಬಗೆಯಾಗಿ ಆಗುವಂತೆಯೂ, ಬಾಧಿತವಾಗುವಂತೆಯೂ ಎಚ್ಚರವೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯು ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಬಗೆಯದಾಗಿರುವಂತೆಯೂ ತೋರುವುದೂ ನಿಜ. **ಆದರೆ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯ ಕಣ್ಣಿಂದಲೇ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳೂ ಒಂದೇ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳವಾಗಿರುವವು;** ಎಚ್ಚರವೆಂದು ನಾವು ಕರೆಯುವ ಅವಸ್ಥೆಯ ಲಕ್ಷಣಗಳೆಲ್ಲ ಕನಸೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವವು; ಎದುರಿಗಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಯೇ ಎಚ್ಚರವೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಯಾವುದಾದರೊಂದವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಇದೇ ಎಚ್ಚರವೆಂದು ಬೇರ್ಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೊಂದು ಹೆಗ್ಗುರುತೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ.



21. ಗಾಢನಿದ್ರೆಯ ಅನುಭವ

ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ಜನರಲ್ಲಿರುವ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೊರಕ್ಕೆ ಹಾಕುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಈವರೆಗೆ ಕೆಲವು ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬರೆದದ್ದಾಗಿದೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಒಂದೊಂದು ಬಗೆಯ ಪ್ರಪಂಚವು ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ; ಆಯಾ ಪ್ರಪಂಚವು ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತೋರಿಕೊಂಡು ಅದರೊಡನೆಯೇ ಮರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಪ್ರಪಂಚವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವುದೆಂದೂ ಆ

ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ನಾವು ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವೆವೆಂದೂ ನಾವು ತಿಳಿದಿರುವೆವು. ಇದೊಂದು ಮೂಢವಿಶ್ವಾಸವು. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಪಂಚದಂತೆಯೇ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಪಂಚವು ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವುದು. ಆಯಾ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಕಾಣುವಾಗ ನಾವು ಅದನ್ನೇ ಸತ್ಯವೆಂದುಕೊಂಡು ವ್ಯವಹರಿಸುವೆವು. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕನಸಿನ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಇರವು ಉಂಟೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೊಂದು ನಮ್ಮನ್ನು ಬೆನ್ನಂಟಿಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದು ಮತ್ತೊಂದು ನಿರಾಧಾರವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆ. ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳೆರಡನ್ನೂ ನಾವು ನಾವೇ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವೆವು; ಆ ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಿಗೇ ನಾವು ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪ್ರಪಂಚವು ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವುದು. ಆದರೂ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವು ಬಹುಜನಸಾಧಾರಣವೆಂದೂ ಕನಸು ನಮ್ಮಮಟ್ಟಿಗೆ ಆಗುವ ಅವಸ್ಥೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಪ್ರಪಂಚವು ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯೆಂದೂ ನಾವು ತಿಳಿದಿರುವೆವು. ಇದು ಇನ್ನೊಂದು ಬಯಲ ಭ್ರಾಂತಿಯು. ಕನಸೆಂದು ನಾವು ಕರೆಯುವ ಅವಸ್ಥೆಯೂ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಎಚ್ಚರವೆಂದೇ ಕಾಣುತ್ತಿರುವುದು; ಎಚ್ಚರವೆಂದು ನಾವು ಕರೆಯುವ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯನ್ನೂ ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಆಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಕನಸೆಂಬುದು ಬರಿಯ ವ್ಯಾಮೋಹವೆಂದೂ ಎಚ್ಚರವೆಂಬುದು ಮಾತ್ರ ನಿಜವಾಗಿ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಒಂದವಸ್ಥೆಯೆಂದೂ ನಾವು ಎಣಿಸಿರುವೆವು. ಇದು ಮತ್ತೊಂದು ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು. ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಇರುವ ಈ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನೀಗುವುದಕ್ಕೆ ಸಹಕಾರಿಗಳಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಈ ಎರಡೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಂದೂ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೊಂದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಥವಾ ಕಡಿಮೆಯ ಬೆಲೆಯಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಇದುವರೆಗಿನ ಬರಹಗಳಿಂದ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈಗ ಇವೆರಡಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯ ಬಗೆಯಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುವ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವೆವು.

ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ತನಿನಿದ್ರೆ – ಈ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರನೆಯದರ ಬಗ್ಗೆ ಜನರಿಗುಂಟಾಗಿರುವಷ್ಟು ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಮಿಕ್ಕೆರಡರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಜನರು ಗಾಢನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿದಿನವೂ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ; ಆದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಯೋಚಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

ಜನರು ನಿದ್ರೆಯೆಂದರೆ ಅದೊಂದು ಬಗೆಯ ಅಭಾವವೆಂದೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ತೋರುವುದು. ಏಕೆಂದರೆ, ನಿದ್ರೆಯೆಂದರೇನೆಂದು ಯಾರನ್ನಾದರೂ ಕೇಳಿದರೆ "ಇಂದ್ರಿಯಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ, ಮನಸ್ಸಿನ ತರ್ಕವಿಲ್ಲದೆ ಇರುವ ಅವಸ್ಥೆಯೇ ನಿದ್ರೆಯು; ಅಲ್ಲಿ ಯಾವುದೊಂದು ಸುಖದುಃಖವೂ ಇಲ್ಲ, ಯಾವುದೊಂದರ ರಾಗದ್ವೇಷವೂ ಇಲ್ಲ,

ಯಾವುದೊಂದು ವ್ಯವಹಾರವೂ ಇಲ್ಲ'' ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಆದರೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಏನೇನೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದರ ವರ್ಣನೆಯು ಪೂರೈಸೀತೆ? ಅದು ಯಾವ ಬಗೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಯೋಚಿಸುವುದೇ ಬೇಡವೆ? ನಿದ್ರೆಯೆಂಬುದು ಕರಣಗಳು ಕೆಲಸಮಾಡದೆ ಇರುವ ಬರಿಯ ಅಭಾವಮಾತ್ರವಾಗಿದ್ದರೆ ಆ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ದೊರಕುವ ಆನಂದವೆಲ್ಲಿಂದ ಬರುವುದು? ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಾಣಿಯೂ ಪ್ರತಿ ದಿನವೂ ಹಾತುವರಿಯುತ್ತಿರುವುದೇಕೆ?

ನಿದ್ರೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆಲ್ಲ ಮತ್ತೊಂದು ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಸಾಧಾರಣವಾಗಿರುವುದು. ನಾವು ನಿದ್ರಿಸುವಾಗ ಪ್ರಪಂಚದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಮೂಲೆ ಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಬಿದ್ದು ಕೊಂಡಿರುವೆವೆಂದೂ ಹೊರಗಡೆಯಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಪಂಚದ ಅರಿವಿಲ್ಲದೆ ನಾವು ಹಾಗೆ ಬಿದ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಪ್ರಪಂಚವು ಮಾತ್ರ ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ತಾನು ದೇಶಕಾಲ ನಿಮಿತ್ತಗಳ ಕಟ್ಟುಪಾಡಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟು ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಲೇ ಇರುವುದೆಂದೂ ನಾವು ಭಾವಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುವೆವು. ಆದರೆ ಈ ನಮ್ಮ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ದೋಷಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ನೋಡಿರಿ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಪ್ರಪಂಚವೆಂದರ ತಾನೇ ತಾನಾಗಿರಬಲ್ಲ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವೆಂಬುದು ಈ ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲಡಗಿರುವುದು. ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬುದು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುವ ಯೋಗ್ಯತೆಯುಳ್ಳದ್ದೇ ಹೊರತು, ನಾವು ಎಚ್ಚರವಾಗಿಲ್ಲದಾಗ ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವು ಇರಬಲ್ಲದೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವುದಾಗಿದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ನಿದ್ರೆಯ ಹೊರಗಡೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವಿರುವುದೆಂದು ನಾವು ಎಣಿಸುವಾಗ ನಿದ್ರೆಯೆಂದರೆ ಒಂದು ಕೋಣೆಯೆಂದೋ ಅಥವಾ ಎಲ್ಲೆಕಟ್ಟುಳ್ಳ ಮತ್ತೆ ಯಾವದಾದ ರೊಂದು ಪ್ರದೇಶವೆಂದೋ ನಾವು ಭಾವಿಸಿದಂತೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೆ? ನಿದ್ರೆಯೆಂಬುದು ಒಂದು ಅನುಭವವೇ ಹೊರತು ದೇಶಕಾಲದಲ್ಲಿರಬಲ್ಲ ಒಂದು ವಸ್ತುವಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ನಾವು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವಾಗ ಆ ಅವಸ್ಥೆಯ 'ಹೊರಗಡೆಯಲ್ಲಿ' ಪ್ರಪಂಚವಿದ್ದೇ ಇರುವು ದೆಂದು ಎಣಿಸುವುದು ತಪ್ಪಲ್ಲವೆ?

ನಾವು ಎಚ್ಚತ್ತ ಮೇಲೆ 'ನೀನು ಇದುವರೆಗೆ ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಿದ್ದೆ' ಎಂದು ಅದುವರೆಗೆ ಎಚ್ಚರವಾಗಿದ್ದ ಬೇರೆಯ ಜನರು ಹೇಳುವ ಸಾಕ್ಷ್ಯದಿಂದಲೂ ನಾವು ನಿದ್ರೆಹೋಗು ವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ತೋರುತ್ತಿದ್ದ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಮತ್ತೆ ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದಲೂ ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಪ್ರಪಂಚವು ನಮ್ಮ ಹೊರಗೆ ಇರಬೇಕೆಂದು ನಮಗೆ ಲ್ಲರಿಗೂ ನಿಶ್ಚಯಬುದ್ಧಿಯುಂಟಾಗಿರುವುದು ದಿಟ. ಆದರೆ ಈ ನಿಶ್ಚಯಬುದ್ಧಿಗೆ ನಾವು ಕೊಡುವ ಕಾರಣಗಳು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸಾಕಾಗಿದ್ದರೂ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ

ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಾಲವು. ಏಕೆಂದರೆ 'ನನ್ನ ನಿದ್ರೆ, ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ನಿದ್ರೆ' ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿಯೂ ಎಚ್ಚರದಭಿಮಾನವೇ ತುಂಬಿತುಳುಕುತ್ತಿರುವುದು. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾನು, ನೀನು, ಅವನು – ಮುಂತಾದ ಭೇದವು ತೋರುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡು ಅದನ್ನೇ ನಿಜವೆಂದು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡವರು ಮಾತ್ರ 'ನಾನು ನಿದ್ರೆ ಮಾಡಿದೆನು, ನೀನು ಎಚ್ಚರವಾಗಿದ್ದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ನಿದ್ರೆಯ ಅನುಭವದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದಲೇ ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ; ಆಗ ನಾನೆಲ್ಲಿ, ನೀನೆಲ್ಲಿ? 'ನಾನು–ನೀನೆ'ಂಬ ಅರಿವಿಲ್ಲದಿರುವ ಅನುಭವವೇ ಅಲ್ಲವೆ ನಿದ್ರೆ ಯೆಂಬುದು? ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ನಿಜವಾದ ಅಥವಾ ಕಲ್ಪಿತವಾದ 'ನಾನು' ಇರುತ್ತದೆ; ಇದರಂತೆಯೇ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು 'ನಾನು' ಇರುವುದೆಂದು ನಾವು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಹೊರತು 'ನಾನು ನಿದ್ರೆಹೋದೆನು' ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾದೀತೆ? ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲದ ಈ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು 'ನನಗೆ ಎರಡನೆಯವನಾದ ನೀನು ಎಚ್ಚರವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ನೋಡಿದೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆ? ಇನ್ನು ಎಚ್ಚತ್ತ ಮೇಲೆ ಅದೇ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತೇವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿರಿ. ಇಂಥ ಕಲ್ಪನೆಯು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಆಗುತ್ತಲೇ ಇರುವುದಲ್ಲವೆ? 'ಈಗ ನಾನು ಎಚ್ಚರವಾಗಿದೇನೆ, ಅದೇ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸುಖದುಃಖ ಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದೇನೆ' ಎಂದಲ್ಲವೆ ಆಗ ನಮಗೆ ಅನುಭವವಾಗುವುದು? ಹೀಗಿ ರುವಲ್ಲಿ ಕನಸುಗಳ ಅನುಭವದಂತೆಯೇ ಆಗುವ ಈ ಎಚ್ಚರದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಏನು ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಲೆಯಾದೀತು? ಒಂದು ವೇಳೆ ಇದಕ್ಕೆ ಏನಾದರೂ ಬೆಲೆಬಂದರೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಾಣುವ ಪ್ರಪಂಚವು ಎಚ್ಚರದಂತೆ ತಾನೂ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರಾವಸ್ಥೆಯೇ ಆದ ನಿದ್ರೆ ಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದೆಂದು ವಾದಿಸುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ?

ಆದ್ದರಿಂದ ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವಾಗ ಅದು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಕಾಣುವುದೆಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ವೇದಾಂತಿಗಳು ಈ ಅವಸ್ಥೆಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ತೀರ್ಪೇನೆಂದರೆ ಅದು ಎಚ್ಚರದ ಅಥವಾ ಕನಸಿನ ಅಭಾವಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಅದು ಇಂದ್ರಿಯಮನಸ್ಸುಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡದೆ ಇರುವ ಬರಿಯ ಬಯಲಲ್ಲ; ಅದರಲ್ಲಿ ಒಳಗುಹೊರಗುಗಳಾಗಲಿ ಅಂದು ಇಂದುಗಳಾಗಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ಅದು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಆಗಿದ್ದ ಆಯಾಸವನ್ನು ಪರಿ ಹರಿಸುವುದಕ್ಕೆಂದು ಸುಮ್ಮನೆ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ವಿಶ್ರಾಂತಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಗಳೆಲ್ಲ ನಮಗುಂಟಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಎಚ್ಚರದಭಿಮಾನವೇ ಕಾರಣವು. ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿ ದರೆ ನಿದ್ರೆಯೆಂಬುದು ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೇ ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥೆ ಯೆಂದರೆ ಕಾಲಕೃತವಾದ ಒಂದಾನೊಂದು ವಿಶೇಷವೆಂದರ್ಥ. ಆದರೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ

ಕಾಲವೂ ಇಲ್ಲ, ಯಾವ ವಿಶೇಷವೂ ಇಲ್ಲ. ಚಲಿಸುತ್ತಿರುವ ವಸ್ತು ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುವುದಕ್ಕೂ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂಬ ಹೆಸರುಂಟು; ಆದರೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೇಶವೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ನಿದ್ರೆಯು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲ. **ಇನ್ನು ವಿಚಾರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವಾಗ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದರೆ ಪರಮಾರ್ಥವು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆ ಯೆಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನೂ** ನಾವು ಹಿಂದೆ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತೇವಷ್ಟೆ. ಆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ನಿದ್ರೆಯು ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದರ ತೋರಿಕೆಯೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಜ್ಞಾನವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಅಷ್ಟು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಹೊರಗಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವದೆಂಬ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನವು ಅಲ್ಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಜ್ಞಾನದ ತಿರುಳಾಗಿರುವ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಆ ಶುದ್ಧಜ್ಞಾನದ ಬಲದಿಂದಲೇ ನಾವು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಯಾವದೊಂದೂ ಅರಿವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವದು. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ಅಥವಾ ಕನಸಿನ ವ್ಯವ ಹಾರವು ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಅನಾಯಾಸವಾಗಿರುವದೆಂಬುದೂ ನಿಜವೆ; ಆದರೆ ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಅನಾಯಾಸವಾದ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದಿಷ್ಟೇ ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಲದು, ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ಪರಮಾನಂದಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಮುಳುಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ. ಆ ಆನಂದವೇ ನಮಗೆ ಎಚ್ಚತ್ತ ಮೇಲೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಸುಖವನ್ನು ತೋರಿ ಸುತ್ತಲೂ ದುಃಖವನ್ನು ತಡೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲವಾಗುತ್ತಲೂ ಇರುತ್ತಿರುವದು.

ಹೀಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಬರಿಯ ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿದ್ರೆಯೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆ ಯೊಂದಿರುವದೇ ಹೊರತು ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಅದು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ರೂಪವಾದ ಪರಮಾತ್ಮರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಯಾವ ನಾನುನೀನೆಂಬ ಭೇದವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಎಲ್ಲಾ ಭೇದವೂ ಆವೊಬ್ಬ ಅದ್ವಿತೀಯನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಐಕ್ಯವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯನೆಂತಲೂ ಅವನ ರೂಪದಿಂದ ಜಗತ್ತು, ಜೀವ – ಎಂಬ ಪ್ರಪಂಚ ವೆಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯವೆಂತಲೂ ಇದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪರಮಾತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಪ್ರಪಂಚವು ಯಾವಾಗಲೂ ಕಂಡುಬಂದದ್ದಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ತನ್ನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯೆ ಯೆಂದೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಪ್ರಪಂಚರೂಪದಲ್ಲಿ ತೋರುವನೆಂದಾ ಯಿತು. ಹೀಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ನಿಜವಾಗಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಪ್ರಪಂಚರೂಪವಾಗಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಮುಂದೆ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ.

❋ ❋ ❋

22. ಇರವಿನ ವಿಚಾರದ ತೀರ್ಪು

ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ – ಎಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ನಮ್ಮ ಬಗೆ ಬಗೆಯ ಅನುಭವಗಳೆಲ್ಲ ಅಡಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದಲೇ ಪರಮಾರ್ಥದ ತಿರುಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಈ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಇದುವರೆಗಿನ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಗುರಿಮಾಡಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬುದೆಲ್ಲ ಒಂದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವುದರಿಂದ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯ ತತ್ತ್ವವೇ ಅದರ ತತ್ತ್ವವೆಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡದ್ದಾಗಿದೆ. ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಒಂದು ಇರುವಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೂ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಿರುವಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೂ ನಮಗೆ ಇರುವ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೂ ಒಂದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೂ ನಮ್ಮ ಅರಿವಿನ ವಿಷಯದ ಒಟ್ಟು ಮೂಟೆಯನ್ನೇ ಬಿಚ್ಚಿ ತೋರಿಸುವುದೆಂಬುದನ್ನೂ ತಿಳಿದದ್ದಾಗಿದೆ. ಗಾಢನಿದ್ರೆಯೆಂಬುದು ಮಿಕ್ಕೆರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದೇ ಹೊರತು, ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ತಾನು ಇರುವಂತೆ ನೋಡಿದಾಗ ಅದು ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೇ ಅಲ್ಲವೆಂದೂ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಒಂದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೂ ಅದನ್ನು ಅರಿಯುವ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ, ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಹಾಗೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವೇ ಅವಸ್ಥೆಯ ಮತ್ತು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹರಡಿರುವ ವಿಷಯಪ್ರಪಂಚದ ತಿರುಳಾಗಿರುವುದೆಂದು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಚೈತನ್ಯವೊಂದೇ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಚೈತನ್ಯವೇ ಅವಸ್ಥೆಗಳಾಗಿಯೂ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರುವ ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದೆಂದು ಯುಕ್ತ್ಯನುಭವಗಳಿಂದ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ನಮಗೆ ತೋರಿಬರುವ ವಿಷಯರಾಶಿಯು ಕನಸು, ಎಚ್ಚರ – ಎಂಬ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಮೂಲಕ ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಯಾವುದು ಎಚ್ಚರ, ಯಾವುದು ಕನಸು – ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬರುವ ಹಾಗೆಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚತ್ತವನಂತೆ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡವನು ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೇ ಮತ್ತೆ ತಾನು ನಿಜವಾಗಿ ಎಚ್ಚತ್ತಂತೆಯೂ ಹಿಂದೆ ಎಚ್ಚರವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಅವಸ್ಥೆಯು ಬರಿಯ ಕನಸೇ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದಂತೆಯೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ವಿಲಕ್ಷಣಾನುಭವವನ್ನು ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆಂಬುದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ. ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದ ಈಗ ನಾನು ಎಚ್ಚರವಾಗಿರುತ್ತೇನೆ – ಎಂಬ ಭಾವನೆಯೊಂದರಿಂದಲೇ ಯಾವ

ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನೂ ಎಚ್ಚರವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು. ಒಂದೊಂದು ವೇಳೆ ನಮಗೆ ಸಾಲುಸಾಲಾಗಿ ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಕನಸಾಗುವುದುಂಟು. ಅಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕನಸನ್ನೂ ಆಯಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರವೆಂದೇ ನಿರ್ಣಯಿಸಿ ಬಾಧಿತವಾದ ಹಿಂದಿನವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕನಸೆಂದು ಎಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವೆವು; ಆಗ "ಈ ಸಲ ನಾನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಎಚ್ಚರವಾಗಿರುವೆನು, ಇದು ಕನಸೆಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬರುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ" ಎಂದು ಒಂದು ಕನಸನ್ನೇ ಗಟ್ಟಿಭದ್ರವಾದ ಎಚ್ಚರವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಉಂಟು. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರವೆಂಬ ಭಾವನೆಯೊಂದೇ ಯಾವುದೊಂದವಸ್ಥೆಯನ್ನೂ ನಿಜವಾದ ಎಚ್ಚರವಾಗಿ ಮಾಡಲಾರದೆಂದಾಯಿತು; ಈ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಬೇರೆ ಯಾವುದೊಂದು ಲಕ್ಷಣವೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು – ಎಂಬ ಎರಡು ಭಾವನೆಗಳು ಇರುವುವೆಂದೂ ಆ ಭಾವನೆಗಳು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯಪಡಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯ ಸುಳ್ಳುವಿಷಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಕನಸು, ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಎಚ್ಚರ – ಎಂಬ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ; ಎಂದರೆ ಕನಸಿನ ಪ್ರಪಂಚದಷ್ಟೇ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಸುಳ್ಳು, ಅಥವಾ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚದಷ್ಟೇ ಕನಸೂ ನಿಜ – ಎಂದೇ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಹಾಗಾದರೆ ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತೋರುವ ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವೊ ಮಿಥ್ಯವೊ? – ಎಂದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದಾಗಿರುವುದು. ಪ್ರಪಂಚವು ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಅವಸ್ಥೆಯು ತನ್ನನ್ನು ಅರಿಯುವ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಮಾತ್ರ ಮತ್ತೆ ಯಾವುದೊಂದರ ಬೆಂಬಲವನ್ನೂ ಕೋರದೆ ತಾನೇ ತಾನಾಗಿ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಈ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವಂತೆಯೇ ಇರುವುದೇ ಹೊರತು ಅದರ ಇರವು ಅಲ್ಲಿ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಮುಕ್ಕಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ, ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಎಲ್ಲಿಯೂ ತಾವೇ ಇರಲಾರದ, ಅವಸ್ಥೆಗಳು ತಾವು ತಾವೇ ನಿಜವಾಗಲಾರವು; ಅವು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ತಮ್ಮ ರೂಪದಿಂದ ಮಿಥ್ಯವೇ, ಸಾಕ್ಷಿಯ ರೂಪದಿಂದಲೇ ಅವು ಸತ್ಯ. ಈ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯವೇ, ಮಿಥ್ಯವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ.

ಇದಿಷ್ಟು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗಿನ ವಿಚಾರಕ್ರಮದಿಂದ ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಹಲವು ಸಂಶಯಗಳು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವುವು. ಹೇಗೆಂದರೆ: (1) ಚೈತನ್ಯವು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತಾನೊಂದೇ ಇರುತ್ತಿದ್ದು ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿಯೂ ಪ್ರಪಂಚ

ವಾಗಿಯೂ ಒಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು? ಹೀಗೆ ಒಡೆದುಕೊಂಡರೆ ಚೈತನ್ಯವು ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳುಳ್ಳದ್ದೆಂದೇ ಆಗುವುದರಿಂದ ಅದು ತಾನು ಇದ್ದಂತೆ ಇರುವುದೆಂದೂ ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವೆಂದೂ ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ್ದು ಹೇಗೆ ಸರಿ? (2) ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಯಾರಿಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ? ಸಾಕ್ಷಿಗೇ ಆದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಯು ನಿರ್ವಿಕಾರವೆಂಬುದು ಸಟೆಯಾಗುವುದು. ಅದು ವಿಕಾರಗಳುಳ್ಳದ್ದಾದರೆ ಅದು ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ? (3) ಎಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯವೆಂದಾದರೆ ಮಿಥ್ಯಾವಸ್ತುವು ಆದದ್ದು ಹೇಗೆ? ಮಿಥ್ಯಾವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸತ್ಯ, ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂಬ ವಿಂಗಡವಾದರೂ ಏಕೆ? ಕೆಲವು ಮಿಥ್ಯಾ ವಸ್ತುಗಳೂ ಇರುವುವೆಂದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು? (4) ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳೆರಡೂ ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಂದು ಎಷ್ಟು ಬಗೆಯಿಂದ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ನೀವು ಹೇಳಿದ ಮೇಲೂ ನಮಗೆ ಈ ಎರಡೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಂದೇ ತೋರುವುವಲ್ಲ, ಇದೇಕೆ? ಕನಸುಗಳು ಅನೇಕ, ಎಚ್ಚರವೊಂದೇ; ಕನಸುಗಳು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಿಗೂ ಅವರ ವಾಸನೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ತೋರುವುವು, ಎಚ್ಚರವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಂದೇ ಬಗೆ; ಕನಸಿನಿಂದ ನಾವು ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಬಂದು ಅದು ಕನಸೆಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಅವಸ್ಥೆಗೂ ಹೋಗಿ ಅದನ್ನು ಕನಸೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ; ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಕನಸನ್ನು ಕನಸೆಂದೇ ಕನಸಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲವು ವೇಳೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವೆವು, ಆದರೆ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಹಾಗೆ ಕನಸೆಂದು ಯಾವಾಗಲೂ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೆಲ್ಲ ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಭೇದವಿರುವುದೆಂಬುದನ್ನೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಏನೋ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯಿರಬೇಕೆಂಬುದನ್ನೂ ತಿಳಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಸ್ವಪ್ನವು ವಾಸನಾಮಯವೆಂದೂ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕಸತ್ತೆಯುಳ್ಳದ್ದೆಂದೂ ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯು ಮಾತ್ರ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ತೆಯುಳ್ಳದ್ದೆಂದೂ ಕೆಲವರು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಕೂಡ ಹೇಳುತ್ತಿರುವರಲ್ಲ? (5) **ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಏನೂ ಅರಿಯದೆ ಬಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವೆವೆಂಬುದು ಅನುಭವ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆಯು ಇರುವುದೆಂದೂ ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ಎಚ್ಚರುವುದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣವೆಂದೂ ಅನೇಕರು ವೇದಾಂತಿಗಲೂ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.** ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಇಲ್ಲದೆ ನಾವು ಶುದ್ಧರೂಪದಿಂದಲೇ ಇರುವದಾದರೆ ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ನಾವು ಸಂಸಾರದ ಬಂಧದಿಂದ ಮುಕ್ತರಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಿದ್ದೆವು. ಹಾಗೇನೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾರು ಯಾರು ಎಂಥ ವಾಸನೆಯಿಂದ ಕೂಡಿ ನಿದ್ರೆಗೆ ಹೋಗಿರುವರೋ ಆ ಎಲ್ಲಾ ವಾಸನೆಗಳನ್ನೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಅವರು ಮತ್ತೆ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯವು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವುದೆಂಬುದು ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಬಲ್ಲವರ ನುಡಿಗೂ ವಿರುದ್ಧವೆಂದೇ ತೋರುತ್ತದೆಯಲ್ಲ? (6) ಒಬ್ಬೊಬ್ಬನೂ ತನ್ನತನ್ನ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡರೆ ತನ್ನತನ್ನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಅಥವಾ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯವೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ಕಂಡುಬರುವುದರಿಂದ ಇಂಥ ಪರಮಾರ್ಥಚೈತನ್ಯಗಳು

ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟಾಗುವುವಲ್ಲ? ಆಗ ಚೈತನ್ಯವು ಅದ್ವಿತೀಯವೆಂದೂ ಅದೇ ಪರಮಾರ್ಥ ವೆಂದೂ ಹೇಳುವ ಮಾತಿಗೆ ಏನು ಬೆಲೆ? ಇತ್ಯಾದಿ, ಇತ್ಯಾದಿ.

ಈ ಬಗೆಯ ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಸರಿಯಾದ ಪರಿಹಾರಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಾದರೆ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋಣದಿಂದ ನೋಡ ಬೇಕಾಗುವುದು. **ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿರುವುದು ಇರವಿನ ದೃಷ್ಟಿ ಯಿಂದ; ಇನ್ನುಮೇಲೆ ಅರಿವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಇವುಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಬೇಕಾಗಿರು ವುದು.** ಆಗ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ಆಕ್ಷೇಪಗಳು ಎಷ್ಟು ಜಳ್ಳಾಗಿರುವವೆಂಬುದು ಹೊರ ಪಡುವುದಲ್ಲದೆ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷೆಯು ಇರವಿನ ವಿಚಾರದ ತೊಡಕುಗಳನ್ನೇ ಅಲ್ಲದೆ ಅರಿವಿನ ವಿಚಾರದ ತೊಡಕುಗಳನ್ನೂ ಹೇಗೆ ಅನಾಯಾಸವಾಗಿ ಬಿಚ್ಚುವುದೆಂಬುದೂ ಮನ ವರಿಕೆಯಾಗುವುದು. ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಕೈಕೊಳ್ಳುವೆವು.



23. ಅರಿವಿನ ವಿಚಾರ

ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಅರಿವು, ಇರವು–ಇವುಗಳೆರಡರ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವ ಎರಡು ದೊಡ್ಡ ಶಾಖೆಗಳಿರುವವೆಂದೂ ಮಿಕ್ಕ ಸಣ್ಣ ಕವಲುಗಳೆಲ್ಲ ನೇರಾಗಿಯೋ ಪರಂಪರೆಯಾಗಿಯೋ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಕವಾಗುವವೆಂದೂ ತಿಳಿಸಿ ಇರವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿಚಾರವನ್ನು ಸಾಗಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಈಗ ಅರಿವಿನ ವಿಷಯದ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕಿರುತ್ತೇವೆ.

ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅರಿವಿನ ವಿಚಾರವಿಲ್ಲದೆ ಇರವಿನ ವಿಚಾರವು ಪೂರ್ತಿಯಾಗುವ ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇರವಿನ ವಿಚಾರವು ಅದರ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿಯೇ ಕೊನೆಗಾಣಬೇಕಾಗಿರುವದು. ವಿಚಾರಕ್ಕೆಲ್ಲ ನಾವು ಅರಿವನ್ನೇ ಉಪಯೋಗಿಸುವೆವು. ಅರಿವೇ ನಮಗೆ ಇರವಿನ ರೂಪನ್ನು ಬೆಳಗಿಸುವ ದೀಪವು. ಈ ದೀಪವು ಬೆಳಗಿದ್ದನ್ನೇ ನಾವು ಇರವಿನ ನಿಶ್ಚಯವೆಂದು ಕರೆಯುವೆವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಕೈದೀವಿಗೆಯಾದ ಅರಿವಿನ ವಿಚಾರವು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವದು.

ಅರಿವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಎಂದಿಗೂ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲದೆ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ, ಎಂದರೆ ಅರಿವು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟದ್ದೆಲ್ಲ ಸತ್ಯವೆಂದೇ ನಾವು ತಿಳಿಯುವ ಹಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ, ಈ ವಿಚಾರ ವೇನೂ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯು ಹೀಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನಮಗೆ

ಒಂದೊಂದು ಅರಿವಾಗುವಾಗ 'ಇದು ಹೀಗೆಯೇ ಸರಿ' ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವೇ ಆಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಸ್ವಲ್ಪಹೊತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ''ಓಹೋ! ನಾನು ಮೋಸ ಹೋದೆನು! ಇದೊಂದು ಹಗ್ಗವೆಂಬು ದನ್ನರಿಯದೆ ಹಾವೆಂದು ಬೆಚ್ಚಿಬಿದ್ದೆನು'' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ನಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದು ಈಗಿನ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸರಿಯೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವೆವು. ಹೀಗೆ ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಅರಿವು ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ತಿಳಿಸುವದೆಂಬ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಭರವಸೆ ಯಿಲ್ಲದೆ ಇರುವದರಿಂದ ನಮಗೆ ಆದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಸರಿಯೊ, ತಪ್ಪೊ? – ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವೂ ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುವದು. ನಮಗುಂಟಾಗಿದ್ದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ತಪ್ಪೆಂಬುದನ್ನು ಆ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಡೆದು ಹಾಕುವ ಮತ್ತೊಂದು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯುಂಟಾದ ಮೇಲೆಯೇ ನಾವು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವೆವಷ್ಟೆ. ಎಂದೆಂದಿಗೂ ನಿಜವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೊಂದು ಇದೆಯೊ, ಇಲ್ಲವೊ – ಇದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವದು ಹೇಗೆ?

''ಇಂದಿನವರೆಗೆ ಈ ನಿಶ್ಚಯವು ಸರಿ, ಮುಂದೆ ಇದು ಮಾರ್ಪಟ್ಟರೆ ಅಥವಾ ಇದರಲ್ಲಿರುವ ಹುಳುಕು ಹೊರಪಟ್ಟರೆ ಆಗ ಇದನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೊಂದು ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಯನ್ನೇ ನಿಶ್ಚಯವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ'' – ಎಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುವದುಂಟು. ಅವರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ನಿಶ್ಚಯವಾದ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗುವದು. 'ಈಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಈತನೇ ಅರಸನು' ಎಂಬಂತೆ ಜ್ಞಾನವು ಸರಿಯೆಂಬುದನ್ನು ಆಯಾ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದಾಗುವದು. ಇದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾದರೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವೆಂಬುದು ಕಾಲತ್ರಯಕ್ಕೂ ನಿಲ್ಲುವ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಬಲ್ಲದೆಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯು ಬರಿಯ ಜಂಭದ ಮಾತಾಗುವದು.

ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದೊಂದು ಇದೆ ಯೆಂದಾದರೆ ಅದು ಹೇಗಿರುವದು? ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸರಿಯೆಂದೂ ಕೆಲವು ತಪ್ಪೆಂದೂ ವಿಂಗಡವಾಗಲು ಕಾರಣವೇನು? **ಜ್ಞಾನವು ತಪ್ಪಾಗುವದಕ್ಕೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ದೋಷವಿರುವದು ಕಾರಣವೊ, ಅದರ ವಿಷಯದ ದೋಷವು ಕಾರಣವೊ, ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೇ ಮುಂತಾದ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ದೋಷವು ಕಾರಣವೊ?** ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ನಾವು ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವದು. ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನವು ತಪ್ಪಾಗುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದಿರುವ ಜ್ಞಾನವೇ ಸರಿಯಾದದ್ದೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅರಿವಿನ ವಿಚಾರವೆಂದರೆ ಅರಿವು, ಅದರ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು, ಅದರ ವಿಷಯ – ಇಷ್ಟನ್ನೂ ವಿಚಾರಿಸಿ ಅರಿವು ಸರಿಯೊ, ಅಲ್ಲವೊ – ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವದೆಂದಾಯಿತು.

ಇನ್ನೊಂದು ವಿಚಾರ. ಅರಿವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಯಾವ ವಿಷಯವೂ ನಮಗೆ ಕಂಡು ಬಂದದ್ದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅರಿವೇ ವಿಷಯವಾಗಿ ತೋರುವದೆಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುವರು. ಅರಿವು, ವಿಷಯ – ಎಂದು ವಿಂಗಡವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅರಿವಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ವಿಷಯವನ್ನು ಮುಳುಗಿಸುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರೆನ್ನುವರು. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವರು ಅರಿವೆಂಬುದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಒಂದು ತತ್ತ್ವವೇ ಅಲ್ಲವು. ಭೌತಿಕವಸ್ತುಗಳು ಪರಸ್ಪರಸಂಯೋಗವಾಗುವದರಿಂದಲೇ ಅರಿವೆಂಬುದು ನಡುವೆ ಹುಟ್ಟಿತೋರುವದೆನ್ನುವರು. ಈ ಮೂರು ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ಸರಿ ಯಾದರೂ ಅರಿವೆಂಬುದು ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವ ತತ್ತ್ವವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಪಕ್ಷ ಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅರಿವು ಕ್ಷಣಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ತೋರಿಹಾರುತ್ತಿರುವದಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಬದುಕಿರು ವವರೆಗೂ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಕೆಲಸವು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವದು, ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಅರಿವು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವದು. ಸತ್ತಮೇಲೆ ಯಾರೊಬ್ಬರಲ್ಲಿಯೂ ಅರಿವು ಇರುವದು ಕಂಡುಬಂದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅರಿವು ಅನಿತ್ಯವೆಂದೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಮನುಷ್ಯನು ಇನ್ನೂ ಬದುಕಿರುವಾಗಲೇ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅರಿವೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಅರಿವೆಂಬುದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ನಿತ್ಯವಾದ ತತ್ತ್ವವಾಗಲಾರದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಇರವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿ ಸುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿರುವ ಅರಿವೆಂಬುದು ತಾನೇ ತಟ್ಟಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅದರಿಂದ ಇರವಿನ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೆಲ್ಲಿದೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೂ ನಾವು ಈಗ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವದು.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಒಂದೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನೂ ನಾವು ವಿಚಾರದಿಂದ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಕಡೆದು ಸರಿಯಾದ ಫಲಿತಾಂಶವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಹೊರತು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯು ಪೂರ್ತಿಯಾದಂತೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಂಬಿವೂ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಗಳಾಗಿ ರುವದರಿಂದ ಅವು ತಮ್ಮ ಅರಿವನ್ನೇ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುವವೆಂದೂ ಅರಿವು ಮೇಲೆ ತೋರಿಸಿದಂತೆ ಬಗೆಬಗೆಯ ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿಗೆ ತುತ್ತಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದರ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಹೊಯ್ದಾಡುವವೆಂದೂ ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಹೊಸದಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ವಿಶೇಷವೇನೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಕೆಲವರು ಭಾವಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ಗಾಢನಿದ್ರೆ – ಈ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಅರಿವಿನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ನಾವು ವಿವರವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಆಕ್ಷೇಪ ಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವದು.

ಇರವಿನ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅರಿವಿನ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಮಾರ್ಗದ ಹೆಗ್ಗುರುತುಗಳನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯದೆ ಇರಬೇಕು. **ಆಯಾ**

ಅವಸ್ಥೆಯೊಳಗೆ ತೋರಿಬರುವದೆಲ್ಲವೂ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗೇ ಗಂಟುಬಿದ್ದಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡುವದು, ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದೂ ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವನ್ನೆಲ್ಲ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಡಕಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡುವದು - ಈ ಎರಡೂ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಮಾರ್ಗದ ಹೆಗ್ಗುರುತುಗಳೆಂದು ನಾವು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲೇ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಈ ಹೆಗ್ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಅರಿವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ತೊಡಕುಗಳೆಲ್ಲ ಪರಿಹಾರವಾಗಿ ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪವೂ, ಅರಿವಿಗೂ ಇರವಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವೂ, ಮನದಟ್ಟಾಗುವದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಇದು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶದಗೊಳಿಸುವೆವು.

❄ ❄ ❄

24. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಅರಿವು

ಹಿಂದಿನ 22 ಮತ್ತು 23ನೆಯ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಂಶಯಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟು ಅವುಗಳನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅರಿವಿನ ವಿಚಾರವು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದೇವೆ; ಅರಿವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದ ಮುಖ್ಯಸಂಶಯಗಳನ್ನೂ ವಾಚಕರ ಮುಂದಿಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ. ಇನ್ನು ಆ ಸಂಶಯಗಳನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವೆವು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದರಲ್ಲೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಳಹೊಕ್ಕು ವಿಚಾರಿಸಬೇಕಾಗುವದು. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತೋರಿಬರುವ ಅರಿವನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವೆವು.

ಅರಿವೆಂದರೇನೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರಪಂಚದ ತತ್ತ್ವ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಲ್ಲಿ ಮತಭೇದವು ಇದ್ದೇ ಇರುವದು. ಈ ಭೇದಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ದೊಡ್ಡ ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಕಮಾಡಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುವು ಸತ್ಯವೆಂದು ನಂಬಿ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ದೆಸೆಯಿಂದ ಹೇಗೋ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುವದೆಂಬ ವಾದವನ್ನು ಹೂಡಿರುವವರು ಒಂದು ಗುಂಪು; ವಿಜ್ಞಾನವು ಅಥವಾ ಅರಿವು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ತತ್ತ್ವವೆಂದೂ ಅರಿವಿನ ಸಹಾಯದಿಂದ ನಾವು ಹೊರಗಿನ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುವಿನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವೆವೆಂದೂ ಹೇಳುವವರು ಮತ್ತೊಂದು ಗುಂಪು. ಈಗ ಮೊದಲನೆಯ ಗುಂಪಿನವರ ಒಳಪಂಗಡಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಬಿಚ್ಚುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವೆವು.

ಪ್ರಾಚೀನ ಭರತಖಂಡದಲ್ಲಿ ಈ ಮೊದಲನೆಯ ಗುಂಪಿನವರು ಎರಡು ತಂಡಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಒಂದು ತಂಡದವರು ಶಾಸ್ತ್ರಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನಿಡದೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದದ್ದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ನಿರ್ಣಯಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಇವರಿಗೆ **ಚಾರ್ವಾಕರು,** ಅಥವಾ **ಲೋಕಾಯತಿಕರು** - ಎಂದು ಹೆಸರು. 'ಲೋಕಾಯತಿ' – (ಲೋಕದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಹಬ್ಬಿರುವದು) ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅವಯವಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭರವಸೆಯಿಟ್ಟರೆ, ಚಾರ್ವಾಕರ ಮತವು ಒಂದಾನೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರಲ್ಲೆಲ್ಲ ಬಹಳವಾಗಿ ಹರಡಿಕೊಂಡಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಅವರ ಮತವು ಇಷ್ಟೆ; ಉಸಿರಾಡುವದು, ಓಡಾಡುವದು, ಅರಿಯುವದು, ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವದು – ಮುಂತಾದವುಗಳೆಲ್ಲ ದೇಹದೊಳಗೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ, ಹೊರಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳೆಲ್ಲ ದೇಹದ ಧರ್ಮಗಳೇ. ಅರಿವೆಂಬುದು ಹೊರಗಿನ ಭೌತಿಕವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರದೆ ಇದ್ದರೂ ಅವು ದೇಹರೂಪವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟ ಮೇಲೆ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಒಡೆದುಮೂಡುವದು. ಈ ಅರಿವನ್ನೇ ಚೈತನ್ಯವೆಂಬ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ತತ್ತ್ವವೆಂದೂ ಇದು ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೆಂದೂ ಅಥವಾ ಗುಣವೆಂದೂ ಆತ್ಮವಾದಿಗಳು ಮೋಸಹೋಗಿರುವರು. ಹೀಗೆಂಬುದು ಒಂದನೆಯ ತಂಡದವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು.

ಎರಡನೆಯ ತಂಡದವರಲ್ಲಿ ತಾರ್ಕಿಕರು ಮುಖ್ಯರಾಗಿದ್ದರು. ಅವರು ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ನಂಬಿ ವಿಚಾರಮಾಡುವವರಾಗಿದ್ದದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನು ಇದಾನೆಂದೂ ಆತ್ಮನು ಮನಸ್ಸಿನೊಡನೆ ಸಂಯೋಗವಾಗಿ, ಮನಸ್ಸು ಇಂದ್ರಿಯದೊಡನೆ ಸಂಯೋಗವಾಗಿ, ಇಂದ್ರಿಯವು ವಿಷಯದೊಡನೆ ಸಂಯೋಗವಾದರೆ ಆಯಾ ವಿಷಯದ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಚಾರ್ವಾಕರು ಹೇಳುವಂತೆ ಹೊರಗೆ ಭೌತಿಕವಸ್ತುಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇರುವವೆಂದು ಇವರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರಾದರೂ ಇವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಭೌತಿಕವಸ್ತುವಿನ ಪರಿಣಾಮವಲ್ಲ, ಅದು ಆತ್ಮನ ಒಂದಾನೊಂದು ಗುಣವು.

ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯವಿದ್ವಾಂಸರು ಸ್ವತಂತ್ರವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿ ಅರಿವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಗೆಬಗೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವರು. ಇವರಲ್ಲಿಯೂ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳೂ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳೂ ಕಂಡುಬರುವರು. ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಅರಿವೆಂದರೇನೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಮತಭೇದಗಳು ಉಂಟಾಗಿರುವವು. ಅರಿವೆಂಬುದು ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಧರ್ಮವೆಂದು ಕೆಲವರು; ಯಾರಲ್ಲಿ ನರಮಂಡಲಗಳೂ ಇಂದ್ರಿಯಗೋಲಕಗಳೂ ಇವೆಯೋ ಅಂಥ ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಮೇಲಿನಂತಸ್ತಿನ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುವ ಧರ್ಮವೆಂದು ಕೆಲವರು; ಅದು ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇರುವದೆಂದು ಇನ್ನು ಕೆಲವರು; ಸ್ಥಾವರಜಂಗಮ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇರುವದೆಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು;

ಇಂಥ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಅಂಗಾಂಗವಾದ ಒಂದೊಂದು ಜೀವಾಣುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಧರ್ಮವೆಂದು ಬೇರೆ ಕೆಲವರು; ಭೌತಿಕವಾದ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಪರಮಾಣುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಮೂಲಧರ್ಮವೆಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು – ಹೀಗೆ ಅವರು ವಿಧ ವಿಧವಾದ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವರು.

ಇವರುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅರಿವೆಂಬುದು ಮೆದುಳಿನ ಒಂದಾನೊಂದು ಧರ್ಮವಿಶೇಷವೆಂದು ನಂಬಿರುವವರ ಮತವೇ ಈಗ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಹರಡಿರುವದೆಂದು ಹೇಳ ಬಹುದು. ಮೆದುಳಿನಲ್ಲಿ ಬೆಣ್ಣೆಯಂಥ ಒಂದಾನೊಂದು ಮೇಲ್ಪದರವಿದೆ; ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳು ಯಾವದಾದರೂ ರೋಗದಿಂದ ಹಾಳಾಗಿಬಿಟ್ಟರೆ, ಆಯಾ ಭಾಗವನ್ನವಲಂಬಿ ಸಿರುವ ಅರಿವೂ ಆಲೋಚನಾಶಕ್ತಿಯೂ ಹೋಗಿ ಬಿಡುವದೆಂದು ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಕಂಡು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ನೋಡುವದು, ಕೇಳುವದು, ಮಾತನಾಡುವದು – ಮುಂತಾದ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಬಗೆಯ ಅರಿವುಗಳಿಗೆ ಮೆದುಳಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೇಂದ್ರಸ್ಥಾನಗಳಿವೆ. ಆಯಾ ಸ್ಥಾನಗಳು ಆರೋಗ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಆಯಾ ಅರಿವುಗಳುಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಕಾಫಿ, ಟೀ – ಮುಂತಾದ ಕೆಲವು ಪಾನಗಳಿಂದ ವಿಚಾರಶಕ್ತಿಗೆ ಉತ್ತೇಜನವುಂಟಾಗುವದು; ದ್ರಾಕ್ಷಾಮದ್ಯವೇ ಮುಂತಾದ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಪಾನಗಳಿಂದ ಭಾವಗಳು ಬಲವಾಗುವವು; ಕಸ್ತೂರಿ, ಕರ್ಪೂರ – ಮುಂತಾದವು ಮೂರ್ಛೆ ಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಅರಿವನ್ನು ಉಜ್ಜೀವನ ಗೊಳಿಸುವವು; ಕ್ಲೋರೋಫಾರಂನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ ಅದು ನಿಸ್ತೇಜವಾಗುವದು. ಅರಿವೆಂಬುದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಒಂದಾನೊಂದು ತತ್ತ್ವವಾಗಿದ್ದರೆ ಹೀಗೆ ಅದರ ಜೀವನವು ಹೊರಗಿನ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿಯೂ ಮನುಷ್ಯನಂತೆಯೇ ಇರುವ ಕೆಲವು ಸಸ್ತನಿಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅರಿವು ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಿರುವ ದೆಂದೂ ಆಹಾರ, ರಕ್ತಸಂಚಾರ – ಮುಂತಾದ ಒಳಗಿನ ಕಾರಣಗಳಿಂದಲೂ ಮೆದುಳಿಗೆ ಪೆಟ್ಟಾಗುವದು, ಯಾವದಾದರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತೇಜನ ಮಾಡುವದು – ಮುಂತಾದ ಹೊರಗಿನ ಕಾರಣಗಳಿಂದಲೂ ಅರಿವನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಬಹುದೆಂಬುದೂ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಅದೇ ಮನುಷ್ಯ ನಿಗೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಬಗೆಯ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುವದು. ನಿನ್ನೆ 'ಇದು ನನ್ನ ಸ್ವಭಾವವು' ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದವನೇ ಇಂದು 'ನನ್ನ ಸ್ವಭಾವವೇ ಬದಲಾಯಿಸಿ ಬಿಟ್ಟಿದೆ' – ಎನ್ನುತ್ತಿರುವನು. ಮನುಷ್ಯನು ಇನ್ನೂ ಸಣ್ಣ ಕೂಸಾಗಿರುವಾಗ ಅರಿವು ಮಬ್ಬಾಗಿರುವದು; ಎಷ್ಟೋ ದಿನಗಳಾದ ಮೇಲೆ ಅವನಲ್ಲಿ ನಾನೆಂಬ ಅರಿವು ಅಂಕುರಿಸುವದು; ಆಮೇಲೆ ತಂದೆತಾಯಿಗಳ ಮತ್ತು ಗುರು ಗಳ ಸಹವಾಸದಿಂದ ಅವನ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗುವವು; ಅವನಿಗೆ ಹರೆಯವು ತುಂಬಿದ ಮೇಲೆ, ಅವನ ವಿಚಾರಶಕ್ತಿಯು ಇನ್ನೂ ವಿಕಾಸವಾಗುವದು; ಕೊನೆಗೆ

ಮುಪ್ಪಾಗಿ 'ಅರುವತ್ತಕ್ಕೆ ಅರಿವು ಮರುಳು' ಎಂಬ ಗಾದೆಗೆ ಪಕ್ಕಾಗುವನು. ಹೀಗೆ ಮನುಷ್ಯನ ಶರೀರದ ಅವಯವಗಳು ಹೇಗೆ ಹೇಗೆ ಮಾರ್ಪಡುವವೋ ಹಾಗೆಹಾಗೆಯೇ ಅರಿವೂ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವದೂ, ಮಾನವರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಬಗೆಯ ಅರಿವಿನ ಅಂತಸ್ತು ಕಂಡುಬರುವದೂ ಮಾನವಜಾತಿಯು ಮೊದಲು ಕಾಡು ಜನರ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದು ಈಗಿನ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬಂದ ಹಾಗೆಲ್ಲ ಅವರ ಅರಿವೂ ವಿಕಾಸವಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವದೂ – ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅರಿವೆಂಬುದು ಒಂದು ಶಾರೀರಕ ಧರ್ಮವೆಂದೂ ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಮೆದುಳಿನ ಶಕ್ತಿವಿಶೇಷವೇ ಹೊರತು ತಾನೇ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ತತ್ತ್ವವಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ಕೊಡುವ ಸಾಧನಗಳಾಗಿವೆ. **ಹೀಗೆಂಬುದು ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ ಮತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.**

ಪ್ರಾಚೀನ ಭರತಖಂಡದ ತಾರ್ಕಿಕರೇ ಮೊದಲಾದವರು ಅರಿವಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಂತೆಯೇ ಈಗಿನ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳೂ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವರು. ಇವರ ಮತದಂತೆ ಹೊರಗಿನ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನು ಕಾಣುವಾಗ ಆಗುವ ಘಟನೆಗಳು ಯಾವಯಾವವೆಂದರೆ, ಸೂರ್ಯನೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಕಾಶಸ್ಥಾನದಿಂದ ಬೆಳಕಿನ ಅಲೆಗಳು ಬಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಮೇಲೆ ಬೀಳುವವು; ಗೋಡೆಗೆ ಬಡಿದ ಚೆಂಡು ಪುಟವೆದ್ದು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಹಾರುವಂತೆ ಅಲ್ಲಿಂದ ಹಿಂತಿರುಗಿ ಬಂದು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ತಗಲುವವು; ಹೀಗೆ ವಸ್ತುವಿಗೂ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೂ ಬೆಳಕಿನ ಮೂಲಕ ಸಂಬಂಧವಾದ ಮೇಲೆ, ಫೋಟೋಗ್ರಾಫ್ ಎಂಬ ಭಾವಚಿತ್ರವು ಕನ್ನಡಿಯ ಮೇಲೆ ಮೂಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪರಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿನ ಒಂದಾನೊಂದು ಭಾಗದ ಮೇಲೆ ವಸ್ತುವಿನ ಚಿತ್ರವು ಮೂಡಿಕೊಳ್ಳುವದು. ಕಣ್ಣಿನ ಗೋಲಕದಲ್ಲಿ ನೇತ್ರೇಂದ್ರಿಯದ ನರವು ತೊಡರಿಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದಲೂ ಆ ನರದ ಮೂಲಸ್ಥಾನವು ಮೆದುಳಿನಲ್ಲಿರುವದರಿಂದಲೂ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿಯೂ ಕಣ್ಣಿನ ಮೂಲಕ ನರದಲ್ಲಿಯೂ ನರದ ಮೂಲಕ ಮೆದುಳಿನಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳಾಗುತ್ತವೆ; ಆಗ ನಮಗೆ ಪದಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತೂ ಈ ಮತದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ತತ್ತ್ವವಲ್ಲ, ಭೌತಿಕವಸ್ತುವಿನ ವಿಕಾರದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಒಂದಾನೊಂದು ತೋರಿಕೆಯು.

ಹಿಂದಿನ ಚಾರ್ವಾಕರೇ ಆಗಲಿ, ತಾರ್ಕಿಕರೇ ಆಗಲಿ, ಈಗಿನ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೇ ಆಗಲಿ – ಎಲ್ಲರೂ ಪ್ರಪಂಚದ ಇರವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವದೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ವಿಚಾರಮಾಡುವದರಿಂದ ಅರಿವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಇರವಿನ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಭಾಗದಿಂದ ಹೊರಟು ಅರಿವಿಗೆ ಬಂದು ಮುಟ್ಟುವದು ಅವರಿಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅರಿವು

ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಗುವದೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಹೇಳಿಕೆಯ ಸಮಾಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಲೇಖನಕ್ಕೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ; ಬಾಹ್ಯಸತ್ಯತ್ವವಾದಿಗಳು ಯಾರೂ ಅರಿವೆಂಬುದೇನೆಂಬುದನ್ನು ಬೆಟ್ಟಿಟ್ಟು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥರಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅರಿವೆಂದರೆ ಭೂತವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ವಿಕಾರಮಾತ್ರವೆಂದು ಹೇಳುವ ಚಾರ್ವಾಕರೂ ಭೌತಿಕಜ್ಞರೂ ಭೂತವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಇಲ್ಲದೆ ಇದ್ದ ಅರಿವು ಹೊಸದಾಗಿ ಉಂಟಾಗುವದೆ, ಅಥವಾ ಅದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲೇ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದ್ದ ಅರಿವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವದೆ? – ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವದಿಲ್ಲ. ತಾರ್ಕಿಕರೂ ಅಷ್ಟೆ. ಆತ್ಮ, ಮನಸ್ಸು – ಮುಂತಾದವುಗಳ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಹೊಸದಾಗಿ ಉಂಟಾಗುವ ಅರಿವು ಮೊದಲು ಎಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಇದ್ದಿತು? ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇರಲಿಲ್ಲವಾದರೆ ಅದು ಈ ಸಂಯೋಗ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಹೇಗೆ ಹೊರತೋರಿಕೊಂಡಿತು? – ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವದಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಮಾದವು ಈ ಮತಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಕಂಡುಬರುವದು. ಅದೇನೆಂದರೆ: ಅರಿವೆಂಬುದು ಏನೆಂದು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಅರಿವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಸಾಧನವೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಅರಿವು ತನಗಿಂತ ತಾನೇ ಹೊರಚ್ಚಾಗಿ ತನಗೆ ತಾನೇ ವಿಷಯವಾಗುವದೆಂಬುದು ಎಂದಿಗೂ ಆಗದ ಮಾತು. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಈ ವಿಚಾರಕರು ಅರಿವನ್ನು ವಿವರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ತನ್ನೊಳಗೆ ಅರಿವಿಲ್ಲದಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಮೊದಲು ಮಾಡುವದಕ್ಕೂ ಅರಿವನ್ನು ಹೊರಗಿನ ಮಿಕ್ಕ ವಸ್ತುಗಳಂತೆಯೇ ಒಂದು ವಿಷಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಆದರ ಸ್ವಭಾವ, ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಬೆಳವಳಿಗೆ, ಸೊರಗುವಿಕೆ, ಸಾವು – ಮುಂತಾದವುಗಳ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ವಿವರಿಸುವದಕ್ಕೂ ಹೊರಡುವ ಸಾಹಸ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಅರಿವು ಇಂಥ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಹೇಳುವ ಮಹನೀಯರು **ಈ ಎಲ್ಲಾ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಅರಿವು ಯಾವದೆಂಬುದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳದೆಯೆ ಇರುವದು ಅತ್ಯಾಶ್ಚರ್ಯಕರವಲ್ಲವೆ?**

ಅರಿವು ವಿಷಯಿ, ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದು. ವಿಷಯಿಯ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವದು, ವಿಷಯದ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವುದು – ಎಂಬುದನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡದೆ ಇರುವದರಿಂದಲೇ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂಥ ಎಲ್ಲಾ ತೊಡಕುಗಳೂ ಉಂಟಾಗುವವು. ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯಸತ್ಯತ್ವವಾದಿಗಳಂತೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳೂ ನಿಜವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾರದೆ ಎಷ್ಟೋ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಮುಗ್ಗರಿಸಿರುವರು. ಇದಕ್ಕೆ ಅವರೂ **ವಿಷಯವಿಷಯಿವಿಭಾಗ**ವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವದೇ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವು. ಇದು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ಮುಂದೆ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವೆವು.



25. ವಿಜ್ಞಾನವಾದ

ಅರಿವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪುರಾತನಚಾರ್ವಾಕರ, ಈಗಿನ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ, ಮತ್ತು ಭರತಖಂಡದ ಪ್ರಾಚೀನತಾರ್ಕಿಕರ ಮತಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಅರಿವೆಂದರೇನು, ಅದು ಎಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವದು? – ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾಣ ಲಾರದೆ ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಸಂಕಟಪಡುತ್ತಿರುವರೆಂಬುದನ್ನೂ ತಿಳಿಯಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಇದು ಅರಿವಿ ಗಿಂತಲೂ ಹೊರಗಣ ವಸ್ತುವಿನ ಇರವಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಗುಂಪಿನವರ ಮಾತಾಯಿತು. ಈಗ ಅರಿವಿಗೇ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನೊಪ್ಪುವ ಮತ್ತೊಂದು ಗುಂಪಿನವರ ಮತವನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿ ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವೆವು.

ಭರತಖಂಡದಲ್ಲಿ ಅರಿವಿನ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಮೇಲಕ್ಕೆತ್ತಿ ಹಿಡಿದವರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬೌದ್ಧರು. ಇವರಲ್ಲಿ ಎರಡು ತಂಡಗಳಿದ್ದವು; ಅರಿವನ್ನೂ ಅರಿವಿನ ವಿಷಯವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿದ್ದವರು ಒಂದು ತಂಡ, ಅರಿವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅದರ ವಿಷಯವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲ ವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದ ವಾದಿಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ತಂಡ. ಮೊದಲನೆಯ ತಂಡದವರಿಗೆ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರೆಂದು ಹೆಸರು, ಎರಡನೆಯವರಿಗೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಇಬ್ಬರೂ ನಾವು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿರುವ ತಾರ್ಕಿಕರಿಗೆ ಅರಿವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿರೋಧಿಗಳಾಗಿದ್ದರು.

ತಾರ್ಕಿಕರ ಮತದಂತೆ ಹೊರಗೆ ಬಗೆಬಗೆಯ ಗುಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ದ್ರವ್ಯ ವೊಂದು ಇರುತ್ತದೆ; ಅದಕ್ಕೂ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಸಂಯೋಗವಾದ ಮೇಲೆ ಅದರ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ **ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರ ಮತ**ವು ಹಾಗಲ್ಲ. ವಸ್ತುವೆಲ್ಲವೂ ಕ್ಷಣಿಕವೇ ಎಂಬುದು ಬೌದ್ಧರ ಅಂಗೀಕಾರವಾದ್ದರಿಂದ ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯು ಇವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಯಿತು. ಅವರು ಹೇಳುವದೇ ನೆಂದರೆ, ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವು ಕ್ಷಣಿಕವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಅದರ ಅರಿವಿನ ಮೂಲಕವೇ ಅದನ್ನು ನಾವು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ನಾವು ನೇರಾಗಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅದು ಇರುವಂತೆಯೇ ಅರಿತುಕೊಂಡೆವೆಂಬುದು ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಸರಿ. ಆದರೆ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಒಂದಾನೊಂದು ಆಕಾರವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯಿರುವದು; ಅದರಿಂದಲೇ ನಮ್ಮ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಬಗೆಬಗೆಯ ಆಕಾರಗಳು ಆಗುತ್ತಿರುವವು. ಈ ಆಕಾರಗಳು ಯಾವದರಿಂದಾಗುವದೋ ಅದೇ ವಸ್ತುವು – ಎಂದು ನಾವು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವಿನ ಇರವನ್ನು ಊಹಿಸಬೇಕಾಗಿರುವದೇ ಹೊರತು ನೇರಾಗಿ ಅದನ್ನು ಅರಿವಿನಿಂದ ನೋಡುವದೆಂಬುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಮತದ ನಿಜವನ್ನರಿಯಲಾರದವರಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಸಂದೇಹವು ಬರ ಬಹುದು. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ನಾವು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವನ್ನು ಊಹಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು ನೇರಾಗಿ ಅರಿಯುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ನಿಜವಾದರೆ, ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಂಡೆ ವೆಂದೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು ಊಹಿಸಿದೆವೆಂದೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರುವದೇಕೆ? ಉದಾ ಹರಣೆಗೆ ಒಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ನೇರಾಗಿ ನೋಡುವೆವು; ದೂರದಲ್ಲಿ ಗುಡ್ಡದ ಮೇಲೆ ಹೊಗೆಯನ್ನು ನೋಡಿ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಬೆಂಕಿಯಿರಬೇಕೆಂದು ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವೆವು. ಹೀಗೆ ಒಲೆ ಯಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೇರಾಗಿ ಕಾಣುವ ಬೆಂಕಿಯ **ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೂ** ಗುಡ್ಡದ ಮೇಲೆ ಅದು ಇದೆ ಯೆಂದು ನಾವು ಹೊಗೆಯ ಹೆಗ್ಗುರುತಿನಿಂದ ಊಹಿಸುವ **ಅನುಮಾನವೂ** ಈ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ ಮತದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಬಗೆಯೆಂದಾಗುವದಲ್ಲ! ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗಿರುವ ಈ ದರ್ಶನವನ್ನು ಹೇಗೆ ಒಪ್ಪೋಣ? – ಎಂದು ಕೆಲವರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ: ವಿಷಯವು ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಎರಡು ರೀತಿಯಿಂದ ಆಕಾರವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದಾಗಿರುವದು; ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯು ನೇರಾಗಿ ತನ್ನ ಆಕಾರವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದು, ಅನುಮಾನಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಆಕಾರವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವದು. ಹೀಗೆ ಈ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅರಿವಿನ ಆಕಾರ ದಿಂದಲೇ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವಿನ ಇರವನ್ನು ನಾವು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುತ್ತೇವಾದರೂ ಒಂದರಲ್ಲಿ ಆಕಾರವು ನೇರಾಗಿ ಆಗುವದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಂಡೆವೆಂದೂ ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯಾಗಿ ಆಗುವದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಊಹಿಸಿಕೊಂಡೆವೆಂದೂ ವ್ಯವಹಾರ ವುಂಟಾಗಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಮತವು ಅನುಭವಕ್ಕೇನೂ ವಿರೋಧವಾಗಿಲ್ಲ. ವಸ್ತುವು ಯಾವಾಗಲೂ ಅರಿವಿನ ಆಕಾರದಿಂದ ಊಹಿಸತಕ್ಕದಾಗಿರುವದೆಂಬುದು ನಿರಾಕ್ಷೇಪವಾಗಿರುವದು. ಹೀಗೆಂಬುದು ಒಂದನೆಯ ತಂಡದವರಾದ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರ ಮತವು.

ಇನ್ನು ಎರಡನೆಯ ತಂಡದವರಾದ **ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಮತದ** ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗೋಣ. ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರು ಹೇಳುವಂತೆ ವಸ್ತುವು ನಮಗೆ ತೋರುವದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಅದರಿಂದಾಗುವ ಅರಿವಿನ ಆಕಾರವೊಂದೇ ತಿಳಿಯಬರುವದೆಂದೂ ಆದರೆ, ಅರಿವಿನ ಆಕಾರದಿಂದಲೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಸಾಗುವದೆಂದ ಹಾಗಾಯಿತು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅರಿವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನೇಕೆ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು? ಅರಿವೇ ವಿಷಯದ ಆಕಾರದಲ್ಲಿಯೂ ತೋರುವದೆಂದು ಏತಕ್ಕೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡುಬಿಡಬಾರದು? ಒಂದೇ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಕಪ್ಪು, ಹಳದಿ – ಮುಂತಾದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಕಾರಗಳು ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ತೋರಿ ಕೊಳ್ಳಲಾರವಾದ್ದರಿಂದ ಅರಿವಿನ ಆಕಾರಭೇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಒಪ್ಪ ಬೇಕು – ಎಂಬುದು ಬಾಹ್ಯ ವಸ್ತುವಾದಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಆದರೆ ಕನಸನ್ನು ನೋಡಿ;

ಅಲ್ಲಿಯೂ ಬಗೆಬಗೆಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನೇರಾಗಿ ಕಂಡಂತೆ ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ, ಆದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಅರಿವಿಗಿಂತ ಹೊರಚ್ಚಾಗಿ ಯಾವದೊಂದು ವಿಷಯವೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾಗಿರುವದು. ಹೀಗೆ ಹೊರಗೆ ವಿಷಯವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಹಿಂದಿನ ಅರಿವಿನ ವಾಸನೆಯಿಂದಲೇ ಬಗೆಬಗೆಯ ವಿಷಯಾಕಾರಗಳು ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದು ಕನಸಿನ ದೃಷ್ಟಾಂತವು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಅರಿವಿನ ಆಕಾರಗಳು ಮಾತ್ರವೆ ಇರುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಅವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವದು.

ಇದಲ್ಲದೆ ಹೊರಗೆ ವಿಷಯವನ್ನು ಒಪ್ಪುವವರು ಕೂಡ ಅದು ಅರಿವಿನ ಜೊತೆ ಯಲ್ಲಿಯೇ ತೋರುವದೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ; ಕಪ್ಪಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವಿನ ಅರಿವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕರಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಎಂದೂ ಕಂಡದ್ದಿಲ್ಲ. ಅರಿವಿಗಿಂತ ವಿಷಯವು ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ಅದು ಅರಿವನ್ನು ಬಯಸದೇ ತಾನೇ ಏತಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರಬಾರದು? ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರ: ಅರಿವಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದೆಂದರೇನು? ಅರಿವಿನ ಆಕಾರವಾಗಿ ರುವದೆಂದೇ ಅಲ್ಲವೆ? ಇದರಿಂದಲೇ ಅರಿವಿನ ವಿಷಯವು ಅರಿವಿನ ಆಕಾರಮಾತ್ರವೆಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಆಕಾರಕ್ಕಿಂತ ವಿಷಯವು ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದ್ದರೆ, ಆಕಾರಕ್ಕೂ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗುವದು; ಯಾವದು ಬೇಕಾದರೂ ಯಾವ ಅರಿವಿಗಾದರೂ ವಿಷಯವಾಗಬಹುದಾಗುವದು. ಇದು ಯಾರಿಗೂ ಒಪ್ಪಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅರಿವು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಅರಿಯುತ್ತದೆಂದೂ ಅರಿವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ವಿಷಯವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಂಬುದು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವು.

ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ತಾರ್ಕಿಕರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದವು ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿದಂತೆಯೇ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಬಾಹ್ಯಸತ್ಯತ್ವ ವಾದಿಗಳ ಮತವೂ ಬರು ಬರುತ್ತಾ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಕ್ಕೆ ದಾರಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಇದರ ವಿವರವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವುಂಟು. ಆ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ನಮ್ಮ ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿವರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಮೊದಲು ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯ ದಿಂದಲೇ ಹೊರಡುತ್ತಿದ್ದರು. ವಸ್ತುವಿನ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದ ಬೆಳಕಿನ ಕಿರಣವು ಹಿಂದಿರುಗಿ ಕಣ್ಣಿಗೆ ತಗಲಿದ ಮೇಲೆ ಈ ಉತ್ತೇಜನವು ನರಗಳ ಮೂಲಕ ಮೆದುಳನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸುವದೆಂದು ಹೇಳುವ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತೇವಷ್ಟೆ; ಮೆದುಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಮನಸ್ಸೆಂಬುದೊಂದು ಇರುವದೆಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತಿದ್ದ ವಾದಿಗಳು ಭೌತಿಕಜ್ಞರ ಹಾಗೆ ಮೆದುಳಿನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೇ ಅರಿವು ಎನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಮೆದುಳಿನ ಮೂಲಕ ವಾಗಿ ಹೊರಗಿನ ಉತ್ತೇಜನವು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಮುಟ್ಟುವದರಿಂದ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವಿನ ಅರಿವು

ಉಂಟಾಗುವದೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇವರ ಮತವು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರೂ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕಮತಕ್ಕೇ ಸಮಾನವಾಗಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳ ಬೇಕಾಗುವದು. ಏಕೆಂದರೆ ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ನಮಗೆ ನೇರವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬರುವದೆಲ್ಲ ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸ – ಮುಂತಾದ ಕೆಲವು ವೇದನೆಗಳೇ; ಈ ವೇದನೆಗಳು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಕಾರ್ಯಗಳೆಂದು ನಮಗೆ ಭರವಸೆಯಾಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ವೇದನೆಗಳು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾದವು. ನಮಗೆ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವಿನ ನೇರವಾದ ತಿಳಿವು ಆಗುವದಕ್ಕೆ ಬದಲು ಅದರಿಂದಾಗುವ ವೇದನೆಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಪರಂಪರೆಯಾಗಿಯೇ ನಾವು ಅದನ್ನು ಊಹಿಸುತ್ತೇವೆಂದಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ಪ್ರತೀಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ **(Theory of Representative Perception)** ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾ ರೆ. ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರ ಮತದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಾಕಾರಗಳು ವಿಷಯವನ್ನೂಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿ ರುವಂತೆಯೇ ಈ ಮತದಲ್ಲಿ ವೇದನೆಗಳು ಸಾಧನವಾಗಿರುವವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಮೆಟ್ಟಲಿಗೆ ಇಳಿಯುವದೆಂಬುದು ವಿಜ್ಞಾನವಾದದ ಪ್ರವೇಶಕ್ಕೆ ಹೆಬ್ಬಾಗಿಲನ್ನು ತೆರೆದಂತೆಯೆ ಆಗುವದು. ಏಕೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವದೆಲ್ಲ ನಮ್ಮ ವೇದನೆಗಳೇ ಆದರೆ, ಈ ವೇದನೆಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಬಾಹ್ಯ ವಸ್ತುಗಳು ಇವೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವೇದನೆಗಳು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಂದಾಗಿವೆ ಯೆಂದಾಗಲಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ನಮಗೆ ತಿಳಿದುಬರುವವೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವದೆಲ್ಲ ಅದರ ವೃತ್ತಿಗಳೇ. ನೇರಾಗಿ ಅರಿಯುವದು, ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವದು, ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು – ಮುಂತಾದ ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೂ ವೃತ್ತಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ವಿಷಯವೊಂದು ಇದೆಯೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ನಮಗೆ ವಿಷಯವಾಗು ವದೆಲ್ಲ ವೇದನೆಗಳೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಇವುಗಳ ಗುಂಪನ್ನೇ ನಾವು ಒಂದೊಂದು ವಸ್ತುವೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವೆವು. ಹೀಗೆಂಬುದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲನೆಯ ವಿಜ್ಞಾನವಾದವು.

ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳೂ ವಿಷಯಸತ್ಯತ್ವವಾದಿಗಳೂ ಒಬ್ಬರ ಮತದಲ್ಲೊಬ್ಬರು ದೋಷವನ್ನು ತೆಗೆದು ತೋರಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಹಾಗೆಲ್ಲ ಅವರ ಮೂಲಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳೂ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಾ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈಗ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವಾದದ ಕವಲು ಗಳೂ ವಿಷಯಸತ್ಯತ್ವವಾದದ ಕವಲುಗಳೂ ಬೇಕಾದಷ್ಟಾಗಿರುವವಲ್ಲದೆ ಇವುಗಳು ಮೊದಲಿದ್ದಂತೆ ತೀರ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರದೆ ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಸೇರಿ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿವೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಬರೆಯುವದು ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶ

ವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ವಿಚಾರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಕೈಬಿಟ್ಟು ಪ್ರಕೃತವಾಗಿರುವ ಅರಿವಿನ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಹಿಂತಿರುಗುವೆವು.

ಅರಿವಿನ ವಿಷಯವು ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದೂ, ಅದರ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಮೆದುಳಿನಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುವದೆಂದೂ, ಹೇಳುವವರು ಅರಿವೆಂಬುದೇನೆಂಬು ದನ್ನು ಬೆಟ್ಟಿಟ್ಟು ತೋರಿಸಲಾರದೆ ಹೋಗಿರುವಂತೆಯೇ ಅರಿವಿನ ಆಕಾರಕ್ಕಿಂತ ಅಥವಾ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ವೇದನೆಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ವಿಷಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹಟ ಹಿಡಿದಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳೂ ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪವು ಇಂಥದ್ದೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವ ದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥರಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ್ಗೆ ಆಗುತ್ತಿರುವ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳು ಹೊರಗಿನ ಉತ್ತೇಜಕಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದಲೇ ಆಗಿರಲಿ, ಮನಸ್ಸಿನೊಳಗಿನ ಕಾರಣಗಳಿಂದಲೇ ಆಗಿರಲಿ, ಮೊದಲು ಇಲ್ಲದೆ ಇದ್ದ ಅರಿವಿನ ಪ್ರಭೇದಗಳು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಗುವವು? ಅರಿವಿನ ತಿರುಳಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವೊಂದು ಯಾವದಾದರೂ ಇದೆಯೆ ಇಲ್ಲವೆ? ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇಂಥಿಂಥ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಆಯಿತೆಂಬ ಅನುಭವವು ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ? – ಇದನ್ನು ಇವರೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ.

ವಿಷಯಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಾದಿಗಳಿಗೆ ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಸರ್ವಸ್ವವಾಗಿರುವಂತೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳಿಗೆ ಮನಸ್ಸೇ ಸರ್ವಸ್ವವಾಗಿರುವದು. ಇವರಿಬ್ಬರೂ ವಿಷಯವಿಷಯಿ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟು ವಿಚಾರಮಾಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ವಿಷಯವಾದಿಗಳಿಗೆ ಅದನ್ನರಿಯುವ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಒಂದು ವಿಷಯವೇ ಆಗಿರುವದು; ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳಿಗೂ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ವೃತ್ತಿಗಳು ವಿಷಯವೇ ಆಗಿರುವದು. **ವಿಷಯಿಯೆಂಬುದು ವಿಷಯವನ್ನು ಹೊರ ದೂಡುವದೆಂಬುದೂ ವಿಷಯದ ಸ್ವಭಾವವು ವಿಷಯಿಯಲ್ಲಿ ಬರಲಾರದೆಂಬುದೂ ಇಬ್ಬರು ವಾದಿಗಳಿಗೂ ಹೊಳೆದೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ.**

ವಿಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯವು, ಅದನ್ನರಿಯುವ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯವು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಅತ್ಯಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ವಿಷಯಿಯು. ಮನಸ್ಸೆಂಬುದೂ ಭೌತಿಕವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಬೆಳೆ ಯುವದು, ಹಿಗ್ಗುವದು, ಕುಗ್ಗುವದು, ಸೊರಗುವದು; ಅದರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳು ತ್ತಿರುವ ಅರಿವಿನ ತಿರುಳು ನಿಜವಾಗಿ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯವೇ ಆಗಿದ್ದು ಈ ಯಾವ ಮಾರ್ಪಾಡು ಗಳ ಲೇಪವನ್ನೂ ಪಡೆಯದೆ ಇರುವದು. ಈ ಗುಟ್ಟನ್ನರಿಯದೆ ಇಬ್ಬರು ವಾದಿಗಳೂ ಯಾವ ಯಾವ ತೊಡಕುಗಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡಿರುವರೆಂಬುದನ್ನು ಇನ್ನು ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಬಯಲಿಗೆ ತರುವೆವು.

❋ ❋ ❋

26. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ತೊಡಕುಗಳು

ಅರಿವೆಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟು ಅದು ದೇಹದ ಒಂದಾನೊಂದು ಧರ್ಮವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವ ಪ್ರಾಚೀನಚಾರ್ವಾಕರ, ಮತ್ತು ಮೆದುಳಿನ ಒಂದಾನೊಂದು ಧರ್ಮವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವ ಈಚಿನ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಅರಿವೆಂಬುದು ತಾನೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವ ತತ್ತ್ವವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಹೊರಗಿನ ಪದಾರ್ಥವೆಂಬುದೇ ನಿಜವಾಗಿ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಅರಿವೆಂದರೇನೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಸರಿಯಲ್ಲ – ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಮತವನ್ನೂ ತಿಳಿಯಿಸಿಕೊಟ್ಟದ್ದಾಯಿತು. ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯದ ಪಕ್ಷಪಾತಿಗಳಿಗೂ, ಅದನ್ನನುಭವಿಸುವ ಅರಿವಿನ ಪಕ್ಷಪಾತಿಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾದ ಒಂದು ದೋಷವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಿ ವಿಷಯಿವಿಷಯಗಳ ನಿಜವಾದ ವಿವೇಕವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾರದೆ ಇವರಿಬ್ಬರೂ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅನೇಕವಿಧವಾದ ತೊಡಕುಗಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಬಿದ್ದಿರುವರೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಹೇಳಿತ್ತು. ಈಗ ಆ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಇರವಿನ ರಾಶಿಯನ್ನು ಅರಿವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಿಚ್ಚಿ ನೋಡಿದಾಗ ಅರಿಯುವಾತನಾದ **ಜ್ಞಾತೃ**, ಅರಿಯಲ್ಪಡುವ **ಜ್ಞೇಯ**, ಜ್ಞಾತೃವು ಜ್ಞೇಯವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಕರಣವಾದ **ಜ್ಞಾನ** – ಎಂಬ **ತ್ರಿಪುಟಿ**ಯಾಗಿ ಎಂದರೆ ಮುಕ್ಕುಪ್ಪೆಯಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವದು. ಈ ತ್ರಿಪುಟಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಕುಪ್ಪೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಬಗೆಯ ತೊಡಕುಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾತೃವಿನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಒತ್ತಟ್ಟಿಗಿಟ್ಟು ಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯಗಳ ಕಡೆಗೆ ನಮ್ಮ ಚಿತ್ತವನ್ನು ಹೊರಳಿಸಿದರೆ ಯಾವಯಾವ ತೊಡಕುಗಳು ಕಾಣಬರುವವೋ ನೋಡೋಣ.

ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತೋರಿಬರುವ ಜ್ಞಾನವು ಅನುಭವವೆಂದೂ ಸ್ಮೃತಿಯೆಂದೂ ಎರಡು ತೆರನಾಗಿರುವದು. ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ವಿಷಯವಿರುವದು; ಸ್ಮೃತಿಗೆ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸಿದ್ದೆಂದು ನಾವು ನಂಬುವ ವಿಷಯವಲ್ಲದೆ ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಯಾವದೊಂದು ವಿಷಯವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅನುಭವವು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದಾಗುವ **ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ**ವೆಂದೂ ಹೆಗ್ಗುರುತಿನ ಮೂಲಕ ಆಗುವ **ಅನುಮಿತಿ**ಯೆಂದೂ ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ **ಶಬ್ದಜ್ಞಾನ**ವೆಂದೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೂರು ವಿಧವಾಗಿರುವದು. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ನಾವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವೆವು.

'ಇದನ್ನು ನೋಡಿದೆನು', 'ಇದನ್ನು ಕೇಳಿದೆನು' – ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ನಾವೆಲ್ಲರೂ ದಿನದಿನವೂ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನುಡಿಯುತ್ತಿರುವೆವು. ಒಬ್ಬರು 'ಹಾವನ್ನು ಕಂಡೆನು' ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಕೇಳಿದ ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ಕೂಡಲೆ ಆ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವಾಗುವದು. ಹಾವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿಷಯವು ಅಥವಾ ಜ್ಞೇಯವು; ಕಂಡದ್ದು ಎಂಬ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು. ಇಂಥ ಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯಗಳು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ – ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತಿರುವವೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು, ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕರು – ಇಬ್ಬರೂ ಒಪ್ಪಿರುವರು. ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜ್ಞೇಯವಿಷಯಕವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವದು? ಈ ಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯಗಳ ತತ್ತ್ವವೇನು? ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಗುರುತನ್ನು ಕಂಡು ನಾವು ಅದನ್ನು ಸರಿಯೆನ್ನಬೇಕು? – ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಪಡುತ್ತಿರುವರು.

ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಜ್ಞಾನದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ತೊಡಕನ್ನು ಬಿಚ್ಚುವದಕ್ಕೆ ಹೋದರೆ ಅಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತೋರುವ ಅಡಚಣೆಗಳು ಯಾವವೆಂದರೆ: (1) ಸುಖ ದುಃಖ, ಕಾಮ ಕ್ರೋಧ, ಧೈರ್ಯ ಭಯ – ಮುಂತಾದ ಭಾವನೆಗಳು ಹೇಗೆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ವೃತ್ತಿಗಳೋ ಎಂದರೆ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳೋ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದೂ ಹಾಗೆಯೇ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಒಂದಾನೊಂದು ವೃತ್ತಿಯಾಗಿರುವದು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ 'ಇದು ಮನಸ್ಸಿನ ವೃತ್ತಿ'ಯೆಂಬ ರೀತಿಯ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗಬೇಕೇ ಹೊರತು 'ಇದು ಹೊರಗಿನ ಒಂದು ವಸ್ತು' ಎಂಬ ರೀತಿಯ ಅರಿವು ಆಗುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಈ ಅರಿವು ಆಗುತ್ತಲೇ ಇರುವದಲ್ಲ! ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನಿರಬಹುದು? (2) ಅರಿವು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕರು ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ; ಆದರೆ ಅವರು ಹೇಳುವ ಘಟನೆಗಳ ಅನುಕ್ರಮವೊಂದೂ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಹೊಳೆಯದೆ ವಿಷಯದ ಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ನಮಗೆ ನೇರಾಗಿ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು? (3) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದ ಸಾಧನಗಳೆಂದು ನಾವು ಯಾವಯಾವದನ್ನು ನಂಬುವೆವೋ ಅವುಗಳ ಇರುವಿಕೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಹೊರಟರೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದೂ ನಿಲ್ಲುವದಕ್ಕೆ ಕಾಲಿಲ್ಲದೆ ತಟ್ಟಾಡುತ್ತಿರುವದೆಂಬುದು ಕಂಡುಬರುವದು. ಇದಕ್ಕೇನು ಗತಿ?

ಮೇಲಿನ ತೊಡಕುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮನಗಾಣಬೇಕಾದರೆ, ಅವುಗಳನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿವರಿಸಬೇಕಾಗುವದು. ಮೊದಲನೆಯದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವದ ವಿಚಾರ. ನಮಗೆ ಆಗಬಹುದಾದ ಅನುಭವವೆಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯವೇದನೆ, ಸುಖದುಃಖಾದಿ ಭಾವಗಳು – ಇವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮತ್ತೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹೊರಗೆ ಇರುವವೆಂದು 'ನಾವು ದೃಢವಾಗಿ ನಂಬಿರುವ ಕಲ್ಲು, ಮಣ್ಣು, ಮರ, ಗಿಡ – ಎಂಬವೇ

ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುಗಳು ವೇದನೆಗಳೂ ಅಲ್ಲ, ಭಾವಗಳೂ ಅಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ನಮ್ಮ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಹೊರಚ್ಚಾದ ಈ ವಸ್ತುಗಳ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವದು ಹೇಗೆ? ನಮ್ಮನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನಾವು ಹೊರಕ್ಕೆ ದಾಟುವದಕ್ಕೆ ಹೇಗಾದೀತು? ಹೀಗಿದ್ದರೂ 'ಇದು ಇಂಥ ವಸ್ತು, ಇದು ಭಾವವಲ್ಲ ವೇದನೆಯೂ ಅಲ್ಲ; ಇದರಿಂದ ವೇದನೆಗಳೂ ಭಾವಗಳೂ ನಮ್ಮೊಳಗೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವವು' – ಎಂದೇ ನಾವುಗಳು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುವೆವಲ್ಲ! ಈ ನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಸರಿಯೆಂದು ಹೇಗೆ ಒಪ್ಪುವದು? ಇದು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೆಯ ತೊಡಕು.

ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಾಗುವದರಿಂದಲೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಪ್ರಾಚೀನ ತಾರ್ಕಿಕರೂ ಈಗಿನ ಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂಬಂಧವು ಹೇಗೆ ಆಗುವದೆಂಬುದನ್ನು ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಗೆಯಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಇದ್ದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವವೆಂದೂ ಅಲ್ಲಿಯೇ ವಿಷಯಗಳಿಗೂ ಅವುಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ವಾಗುವದೆಂದೂ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ್ರಿಯವು ಮಾತ್ರ ತನ್ನ ಕಿರಣಗಳ ಮೂಲಕ ವಸ್ತುವಿನ ಬಳಿಗೇ ಹೋಗುವದೆಂದೂ ತಾರ್ಕಿಕರ ಮತವಿದ್ದಿತು. ಆದರೆ ಕಣ್ಣಿನ ರಶ್ಮಿಯೊಂದಿರುವದೆಂಬುದ ಕ್ಕಾಗಲಿ ಅದು ವಸ್ತುವಿದ್ದಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಿ ಅದನ್ನು ಮುಟ್ಟುವದೆಂಬುದಕ್ಕಾಗಲಿ ಅನುಭವದ ಆಧಾರವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮ, ಮನಸ್ಸು, ಇಂದ್ರಿಯ, ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥ – ಇವು ಗಳಿಗೆ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಸಂಬಂಧವಾದ ಮೇಲೆಯೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವದೆಂಬುದು ತಾರ್ಕಿಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಆದರೆ ಈ ಸೇರುವೆಗಳು ಆಗುವವೆಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೇಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೂ ತಾರ್ಕಿಕರಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲ.

ವಸ್ತುವಿನ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದ ಬೆಳಕು ಹಿಂದಿರುಗಿ ಕಣ್ಣಿಗೆ ತಗಲಿ, ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ನೇತ್ರೇಂದ್ರಿಯದ ನರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಮೆದುಳಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲಕೆಲವು ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳುಂಟಾಗುವದರಿಂದ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಂಡೆವೆಂಬ ಜ್ಞಾನ ವಾಗುವದೆಂಬುದು ಭೌತಿಕಜ್ಞರ ಮತವು. ಆದರೆ ಈ ಮತದಲ್ಲಿ ತಾರ್ಕಿಕರ ಮತಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ತೊಡಕುಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬೆಳಕು ಸಾಧನವೆಂದರೆ ಬೆಳಕಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ನಮಗೆ ಹೇಗಾಗುವದೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸಿಕೊಡಬೇಕಾದದ್ದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುವದು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿಯೂ ನರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮೆದುಳಿನಲ್ಲಿಯೂ ಆಗಿರುವ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದೂ ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಗೋಚರವಾಗು ವದಿಲ್ಲ; ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವೊಂದೇ ನಮಗೆ ನೇರಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೇನು ಕಾರಣ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ತಾರ್ಕಿಕರಂತೆ ಭೌತಿಕಜ್ಞರೂ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲದವ ರಾಗಿರುವರು.

ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ಹೊರಗಿರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಕಾಣುವೆವು, ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮೊಳಗೇ ಆಗುವ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳೆಂದು ವಿಚಾರಕರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಿರುವ ಘಟನೆಗಳ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವು ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗದೆ ಇರುವದೇಕೆ? – ಎಂಬೀ **ಎರಡು** ತೊಡಕುಗಳೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ತೊಡಕೂ ಇರುವದು. ಅದರ ಕಗ್ಗಂಟನ್ನು ಬಿಚ್ಚಲರಿಯದೆ ನಾವು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳೂ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತು ವಾದಿಗಳೂ ಇಬ್ಬರೂ ಮಿಣಕರಿಸುತ್ತಿರುವರು. ಅದರ ಕಡೆಗೆ ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೀಗ ತಿರುಗಿಸೋಣ. 'ನಾನು ಈಗ ಇಂಥ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದೇನೆ' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದು ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಇಬ್ಬರು ವಾದಿಗಳಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾಗಿರುವದು. ಇಲ್ಲಿ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವು, ಎಂದರೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಭಾವನೆಗಳ ಮತ್ತು ವೇದನೆಗಳ ಹೊರಗಿರುವದೆಂದು ನಾವು ನಂಬುತ್ತಿರುವ ಯಾವದೋ ಒಂದು ವಿಷಯವು, ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇರುವದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನು? ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ನಾವು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಕಾಣುತ್ತಿರುವೆವೆಂಬ ಜನರ ದೃಢವಾದ ನಂಬಿಕೆಗೇನು ಗತಿ? – ಎಂಬುದೀಗ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯರೀತಿಯಿಂದ ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗದಿದ್ದರೂ ವಾದಿ ಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಪಟ್ಟನ್ನು ಬಿಡದೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿರುವ ದೋಷವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುತ್ತಿರುವರು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಹೊರಗೆ ವಸ್ತು ವೊಂದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇರುವದಾದರೆ ಅದರ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ; ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ವೇದನೆಗಳು ಮಾತ್ರ ವಾಗುವವು, ಕೆಲಕೆಲವು ಗೊತ್ತಾದ ಶಬ್ದಸ್ಪರ್ಶರೂಪರಸಗಂಧಾದಿಗಳೂ ಆಕಾರವಿಸ್ತಾರ ಗಳ ತೋರಿಕೆಗಳೂ ಈ ವೇದನೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವಂತೆ ತೋರಿದರೂ ಇವು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹೊರಚ್ಚಾಗಿರುವವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಅವು ಇದ್ದಾವು ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೂ ಅವುಗಳು ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಡೆಯಿಸಿ ಆಯಾ ವೇದ ನೆಗಳನ್ನುಂಟುಮಾಡುವವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗಂತೂ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಡೆಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಶಕ್ತಿಯಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯು ವದು ಮನುಷ್ಯನ ಯೋಗ್ಯತೆಗೆ ಮೀರಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅಂಥ ಶಕ್ತಿಯೂ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಹೊರಗಿರುವ ಅನಂತವಸ್ತುಗಳೊಳಗೆ ಇಂಥದ್ದೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಶಕ್ತಿಯೇ ಮೇಲುಗೈಯಾಗಬೇಕೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರುವದಿಲ್ಲ; ಅವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಚಲಾಯಿಸಿದರೆ ಆಗ ಇಂಥದ್ದೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂಬ ಮಾತೇ ಇಲ್ಲವಾಗಬೇಕಾಗುವದು. ಇದೂ

ಅಲ್ಲದೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ನರಗಳು, ಮೆದುಳು – ಇವುಗಳೆಲ್ಲ ತನಗೆ ಇರುವವೆಂಬುದನ್ನು ಯಾವಾತನೂ ತಾನೇ ಕಂಡು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ; ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಹೇಳಿಕೆಯಿಂದ ನಂಬುವದೆಂಬುದು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸಾಕಾದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗಲಾರದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಇವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಿಜವಾಗಿ ಇರುವವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಇಷ್ಟೊಂದು ತೂಬುಗಳ ಮೂಲಕ ಹರಿದುಬಂದಿರುವ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಇದ್ದದ್ದು ಇದ್ದ ಹಾಗೆಯೇ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡಿರುವದೆಂದು ತಾನೆ ಹೇಗೆ ನಂಬಲಾದೀತು? ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಎಷ್ಟೋ ಅಡಚಣೆಗಳ ಗೋಡೆಗಳು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವಾದಿಯ ಎದುರಿಗೆ ಅಡ್ಡ ಲಾಗಿರುವವೆಂದೂ ಆದ್ದರಿಂದ ಮನಸ್ಸಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಸ್ವತಂತ್ರವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವೆವೆಂಬುದು ಯುಕ್ತಿವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆಯೆಂದೂ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಪರವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಆದರೆ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಅಡಚಣೆಗಳು ಪ್ರತಿಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ತೋರುವವೆಂಬ ಮಾತ್ರ ದಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ತತ್ತ್ವವೆಂದೂ ಅದೇ ವಿಷಯವಿಷಯಿಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದೆಂದೂ ನಿರ್ಧರಿಸಬಹುದೆ? – ಇದಕ್ಕೆ ಬಾಹ್ಯಸತ್ಯವಾದಿಗಳು ಎಂದಿಗೂ ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಅವರು ವಿಜ್ಞಾನವಾದವನ್ನು ಹೀಗೆಂದು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವರು: ನಿಜವಾಗಿ ವಿಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ಇರುವದಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಿಷಯಿಗಳೆಂಬ ವಿಂಗಡವಾದದ್ದು ಹೇಗೆ? 'ನಾನು ಇದನ್ನು ಅರಿತೆನು' ಎಂದೇ ನಮಗೇಕೆ ಅನುಭವವಾಗುತ್ತಿರುವದು? 'ನನ್ನ ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಇದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು' ಎಂದೇಕೆ ಅನುಭವವಾಗಬಾರದು? ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಹೊರಚ್ಚಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸಬಲ್ಲ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಕಪ್ಪು, ಹಳದಿ, ಗಟ್ಟಿ, ಮೆದು, ದೂರ, ಹತ್ತಿರ, ದುಂಡು, ಚಪ್ಪಟೆ – ಎಂದು ಮುಂತಾದ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವು ಏತಕ್ಕೆ ಕಾಣುವದು? ಹೀಗೆ ಕಾಣುವದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಸ್ವಭಾವವೆಂದರೆ ಆ ವೈಚಿತ್ರ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಇವೆಯೆಂದು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಾದರೂ ಏತಕ್ಕೆ ಅನುಭವವಾಗಬಾರದು? ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕಂಡರೂ ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಯು ಕೆಲವು ಯುಕ್ತಿಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವದಾದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವು ತೋರಿದರೂ ಅದೂ ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದೇಕೆ ಹೇಳಬಾರದು? ಅನುಭವವನ್ನು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆನ್ನುವದಾದರೆ, ಅದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ವಸ್ತುವೂ ನಿಜವಾಗಿರುವದೆಂದೇಕೆ ಹೇಳಬಾರದು? ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿರುವ ಅನುಭವವನ್ನು ಸರಿಯಲ್ಲವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗೆ ಏನು ಅಧಿಕಾರ? ತನ್ನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ನರಗಳು – ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಮಾತಿನ ಮೇಲೆ ನಂಬುವದು ಸರಿಯಲ್ಲವಾದರೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಇದಾರೆಂದು ನಂಬುವದು ತಾನೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗೆ ಹೇಗೆ ಒಪ್ಪೀತು? ಅದೂ ಬೇಡವೆಂದರೆ ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಇರುವೆನೆಂದು ನಂಬುವ ವಾದಿಯು ತನ್ನ ಮತವನ್ನು ಯಾರಿಗೆ

ಒಪ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಪಡುತ್ತಾನೆನ್ನಬೇಕು? – ಹೀಗೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಯ ಮೇಲಿನ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ವಿಷಯ ಸತ್ಯತ್ವವಾದಿಯು ಒಂದರ ಮೇಲೊಂದು ಪೇರಿಸಬಹು ದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಯು ಇಷ್ಟು ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನೂ ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಹೊರಬೇಕಾಗಿರುವ ದೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಆದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸಿಗಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತು ವೊಂದು ನಿಜವಾಗಿ ಇರಲೇಬೇಕೆಂಬ ತೀರ್ಮಾನವಾಗುವದೆ? ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ವಿಷಯವೊಂದಿದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇವರಿಗೆ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ನಿಜವಾಗಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ.

ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಯು ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯದ ತೋರಿಕೆಯು ಹೇಗಾಯಿತೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸಲಾರದೆ, ಆ ತೋರಿಕೆಯು ವಿಜ್ಞಾನದ ಸ್ವಭಾವವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ವಿಷಯ ಸತ್ಯತ್ವವಾದಿಯು ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಹೇಗೆ ಸಂಬಂಧವುಂಟಾಗುವದೆಂಬುದನ್ನಾಗಲಿ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಗುವದೆಂಬುದನ್ನಾಗಲಿ ತಿಳಿಯಿಸಲಾರದೆ ಹೊರಗೆ ವಿಷಯಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವವೆಂದೂ ಅವುಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಉತ್ತೇಜನವನ್ನು ಕೊಡಬಲ್ಲವೆಂದೂ ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಆಧಾರ; ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಕೆಲಕೆಲವು ಯುಕ್ತಿಗಳ ಆಧಾರವಿದೆ, ಇಬ್ಬರ ವಾದದಲ್ಲಿಯೂ ದೋಷವಿದೆ.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಇದುವರೆಗೆ ಮಾಡಿದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ದೂರ ಹೋದರೂ ಆ ವಿಚಾರವು ನೆಲೆಗೆ ನಿಲ್ಲುವದೆಂದು ತೋರಿರುವದಿಲ್ಲ; ಈ ತೊಡಕಿಗೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಯೇ ಆಗಲಿ, ವಿಷಯ ಸತ್ಯತ್ವವಾದಿಯೇ ಆಗಲಿ – ಇದುವರೆಗೆ ಇಬ್ಬರೂ ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯೊಂದನ್ನೇ ಚರ್ಚಾಸ್ಥಾನವೆಂದು ಇಟ್ಟು ಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ಅಡಚಣೆಗಳು ತೋರಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಕನಸನ್ನೂ ನಿದ್ರೆಯನ್ನೂ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿ; ಆಗ ಈ ಚರ್ಚೆಗೇ ಅವಕಾಶವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಎಚ್ಚರದಂತೆಯೇ ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯ, ವಿಷಯ – ಎಲ್ಲವೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿಗಿಂತ ಹೊರಚ್ಚಾದ ವಿಷಯವೊಂದು ಇದ್ದು ಕೊಂಡು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆಯೆಂದು ವಿಷಯಸತ್ಯತ್ವವಾದಿಯು ಕೂಡ ಹೇಳುವ ಹಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರಂತೂ ವಿಷಯವಿಲ್ಲದೆಯೇ ವಿಷಯದ ಅರಿವೂ ಇಲ್ಲದೆಯೇ ಬರಿಯ ಅರಿವಿನ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವೊಂದೇ ಇರುವದು ಕಂಡುಬರುವದು. ಹೀಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವೇ ಮನಸ್ಸೆಂದೂ ವಿಷಯವೆಂದೂ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದೆಂದೂ ಇವೆರಡೂ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕರೂಪಗಳಾಗಿರು

ವದರಿಂದಲೇ ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಭಾವನೆಗಳೂ ವೇದನೆಗಳೂ ಬಾಹ್ಯವಿಷಯಗಳಿಗೆ ನಿತ್ಯಸಂಬದ್ಧವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವವೆಂದೂ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ರಾಶಿಯಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪಾಡಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿಯೂ ಮಾರ್ಪಾಡುಗುತ್ತಿರುವದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣವೆಂದೂ ಧಾರಾಳವಾಗಿ ನಿರ್ಧಾರಮಾಡಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಮಹಾತತ್ತ್ವವು ನಾವು ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿದಂತೆಲ್ಲ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದು.



27. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿರುವ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ ಅವುಗಳು ಜ್ಞಾನದ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯಗಳ ತತ್ತ್ವ, ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ – ಎಂಬ ಮೂರು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಜ್ಞಾನದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದೂ ಆಯಿತು. ಇನ್ನು ಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯಗಳ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಹೊರಡಬೇಕಷ್ಟೆ; ಈಗ ಜ್ಞೇಯದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತು ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವೆವು.

ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವದೇ ಜ್ಞೇಯವೆಂಬುದು ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಒಪ್ಪಾಗಿರುವದು. ಈ ಜ್ಞೇಯವು ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಸಾಮಾನ್ಯ, ವಿಶೇಷ, ಸಮವಾಯ, ಅಭಾವ – ಎಂದು ಏಳು ಬಗೆಗಳಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂದು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ತಾರ್ಕಿಕರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಿದ್ದರು. **ಈಗ ತಾರ್ಕಿಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿರುವವರು ಯಾರೂ ಇಲ್ಲವಾದರೂ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯವು ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ - ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತಿರುವವೆಂಬುದನ್ನು ಬಹುಜನರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ.** ತಾರ್ಕಿಕರ ವಿಷಯವಿವೇಚನಕ್ರಮವು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಅನುಭವವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿರುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಸಮ್ಮತಿಕೊಡುವದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೂ ಆಗಿದೆ.

ಆದರೆ ಈ ವಿಷಯವಿಭಾಗಕ್ರಮವು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೇ ಉಪಯೋಗಕರವಾಗಿರಲಿ, ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆನ್ನುವವರು ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತವಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿಯೇ ಅದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕಷ್ಟೆ. ಹಾಗೆ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟರೆ, ಈ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ತೊಡಕುಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು

ದ್ರವ್ಯಗುಣವಿಭಾಗವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಯಾವವದರಲ್ಲಿ ಗುಣಗಳಿರುವವೋ ಅದನ್ನೇ ದ್ರವ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕೆಂದು ತಾರ್ಕಿಕರೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಒಂದು ನಿಂಬೆಯ ಹಣ್ಣನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿ. ನಿಂಬೆಯ ಹಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಒಂದಾನೊಂದು ಬಣ್ಣ, ಒಂದಾನೊಂದು ಸವಿ, ಒಂದಾನೊಂದು ವಾಸನೆ – ಇರುವವೆಂದು ನಾವೆಲ್ಲರೂ ನಂಬಿರುತ್ತೇವೆ. ಈ ಬಣ್ಣ, ಸವಿ, ವಾಸನೆ – ಇವೆಲ್ಲ ಆಯಾ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಕಟ್ಟು ಬಿದ್ದಿರುವ ವೇದನೆಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯೆ, ಅಥವಾ ಅವು ಬರಿಯ ಆ ವೇದನೆಗಳೆ? – ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ಹೀಗೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಲಾಗದಂಥ ಎಷ್ಟೋ ತೊಂದರೆಗಳಿವೆ ಯೆಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಆ ತೊಂದರೆಗಳ ಮಾತು ಹಾಗಿರಲಿ. ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹೊರಗೆ ಈ ಗುಣಗಳಿರುವವೆಂದೇ ನಾವು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಆಗಲಾದರೂ ನಮ್ಮ ತೊಂದರೆಯು ತಪ್ಪುತ್ತದೆಯೆ? ಇಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ, ಇಂಥಿಂಥ ಬಣ್ಣ, ಸವಿ, ವಾಸನೆ, ಸ್ಪರ್ಶ, ಆಕಾರ – ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳು ಯಾವವದರಲ್ಲಿವೆಯೋ ಅದೇ ನಿಂಬೆಯಹಣ್ಣು – ಎಂದಲ್ಲವೆ ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆ? ಆದರೆ ನಾವು ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೂ ಒಂದೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ಗುಣಗಳು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯಬರುವವೇ ಹೊರತು, ಆ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವ ನಿಂಬೆಯಹಣ್ಣೆಂಬ ದ್ರವ್ಯವೆಂಬುದು ಯಾವದೂ ನಮಗೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ತಿಳಿಯಬರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಈ ಗುಣಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ದ್ರವ್ಯವೊಂದಿರುವದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನು?

'ಯಾವದನ್ನು ನೋಡಿದ್ದೆನೋ ಅದನ್ನೇ ಮುಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದೇನೆ' ಎಂಬ ಅರಿವಾಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ ಒಂದೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಗುಣಗಳಲ್ಲದೆ ಈ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಅರ್ಥವೊಂದು ಇರಬೇಕೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗುಣಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ದ್ರವ್ಯವೊಂದಿದೆಯೆಂದಾಗಲಿಲ್ಲವೆ? – ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟು ಹುರುಳಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆಯಾ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಆಯಾ ಗುಣಗಳ ಅರಿವು ಮಾತ್ರ ಆಗುವದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ. ಸ್ಪರ್ಶೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಸ್ಪರ್ಶದ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೇನೂ ಇಲ್ಲ, ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯದಿಂದ ರೂಪಜ್ಞಾನವಾಗುವದೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಇವೆರಡರಿಂದಲೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವೆನೆಂಬ ಮಾತೇ ಮೊದಲು ಸರಿಯಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಇನ್ನು ಇದರ ಆಧಾರದಿಂದ ದ್ರವ್ಯವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದೆಂಬುದೆಲ್ಲಿಬಂತು?

ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ದ್ರವ್ಯವಾದದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ತೊಡರುಂಟು. ಅದೇನೆಂದರೆ ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ – ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳೆಲ್ಲವೂ ಇಂದ್ರಿಯ ಗೋಚರವಾಗಿರುವವು; ಇವುಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ದ್ರವ್ಯವೆಂಬುದು ಇವುಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದು ಸ್ವತಃ ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸ – ಮುಂತಾದುದೊಂದೂ

ಇಲ್ಲದ್ದೆಂದಾಯಿತು. ಹಾಗಾದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅರಿಯುವದು ಹೇಗೆ? ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಲಂತೂ ಅಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ನಾವು ಅರಿಯುವದೆಲ್ಲ ಗುಣವೆಂದು ದ್ರವ್ಯ ವಾದಿಗಳೇ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಯಾವದು ಆಧಾರವಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ದ್ರವ್ಯ – ಎಂದು ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಊಹಿಸಿ ಅದನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತೇವೆಂದು ಹೇಳ ಬೇಕಾಯಿತು. ಆದರೆ ಇದೂ ಯುಕ್ತಿಗೆ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸ – ಮುಂತಾಗಿ ನಮಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವ ಗುಣಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಟ್ಟು ಯಾರಿಗೂ ಗೋಚರವಾಗದಂತೆ ಆ ದ್ರವ್ಯವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲಿಯೋ ಅಡಗಿಕೊಂಡಿದೆಯೆಂದು ಯಾವ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ನಾವು ಊಹಿಸೋಣ?

ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ತೊಡಕೂ ಉಂಟು. ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ವತಃ ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರಸ – ಮುಂತಾದದ್ದು ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದು ತಾನು ತಾನೇ ಹೇಗೋ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿದೆ ಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಅದು ಗುಣಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದರ ಅರ್ಥವೇ ನೆಂದು ವಿಚಾರಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಹೋದರೆ ಅದೂ ತಿಳಿಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಕಂಬಗಳು ಮನೆಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವಂತೆ, ಅಥವಾ ಭೂಮಿಯು ತನ್ನ ಮೇಲಿರುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ರುವಂತೆ ದ್ರವ್ಯವು ಗುಣಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುವದ ಕ್ಕಂತೂ ಬರುವ ಹಾಗೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ವತಃ ಸ್ಥಳ, ದಿಕ್ಕು, ಶಕ್ತಿ – ಮುಂತಾದ ವುಗಳು ಯಾವವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಇವೆಲ್ಲ ಅದರ ಗುಣಗಳ ಮೂಲಕ ಅದಕ್ಕೆ ಬರತಕ್ಕವು ಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಇನ್ನು ಯಾವ ಅರ್ಥದಿಂದ ದ್ರವ್ಯವು ಗುಣಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿದ್ದೀತು?

ಇದಿಷ್ಟೂ ದ್ರವ್ಯಗುಣಗಳ ಮಾತಾಯಿತು. ಇನ್ನು ದ್ರವ್ಯಕರ್ಮಗಳ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿದರೆ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಹಾಡೇ. ದ್ರವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವೇ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯದ್ದರಿಂದ ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವುಂಟಾಗುವದೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ; ಇನ್ನು ಕರ್ಮವೆಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಬಿಚ್ಚಿನೋಡುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟರೆ, ಅಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ಅಡಚಣೆಗಳುಂಟಾಗುವವು. ಕರ್ಮವೆಂದರೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಆಗುವ ವಿಕಾರ, ಮಾರ್ಪಾಡು, ಎಂದಾಗಲಿ ದ್ರವ್ಯದ ಚಲನೆ ಎಂದರೆ ಒಂದು ಸ್ಥಳವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಹೋಗುವದು – ಎಂದಾಗಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದು. ಮೊದಲನೆ ಯದನ್ನು **ಪರಿಣಾಮ**ವೆಂದೂ ಎರಡನೆಯದನ್ನು **ಪರಿಸ್ಪಂದ**ವೆಂದೂ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಕರೆಯು ವರು. ಪರಿಣಾಮವೆಂಬುದು ದ್ರವ್ಯದ ಅವಯವಗಳಲ್ಲಿ ಆಗುವದು. ಪರಿಸ್ಪಂದವೆಂಬುದು ಅವಯವಿಯಾದ ದ್ರವ್ಯಮಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಆಗುವದು – ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಾವು ನಂಬಿರುವೆವು, ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವಯವಗಳು ಯಾವವು, ಅವುಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಅವಯವಿಯಾವದು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ತೆಗೆದರೆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವ ಹಾಗೆ

ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರಹೇಳುವದಕ್ಕೇ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರ ವಾಗುವದೊಂದೂ ದ್ರವ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಕಂಡುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ; ಅಂಥ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಇರುವಿಕೆಯೇ ಅಸಂಭಾವಿತವು; ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅವಯವಗಳೆಂದರೇನು?

ಯಾವ ಪದಾರ್ಥವೇ ಆಗಲಿ, ತನ್ನ ಅವಯವಗಳು ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಾ ಹೋದ ಹಾಗೆಲ್ಲ ತಾನೂ ಮಾರ್ಪಡುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ತಾನು ಮಾತ್ರ ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿ ರುವದೆಂದೂ ನಾವು ನಂಬುವೆವು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ 'ಈ ವಸ್ತುವು ಮೊದಲು ಹೀಗಿದ್ದಿತು, ಈಗ ಹೀಗಾಯಿತು' ಎಂದು ನಾವು ವ್ಯವಹರಿಸುವೆವು. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗು ವದೆಲ್ಲ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳೇ ಹೊರತು ಮಾರ್ಪಾಡಿಲ್ಲದ ದ್ರವ್ಯವಲ್ಲ. ಹೀಗಾದ ಮೇಲೆ 'ಮಾರ್ಪಾಡಿಗೆ ಮುಂಚೆ ಇದ್ದ ಪದಾರ್ಥವೇ ಈಗಲೂ ಇದೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳುಂಟಾಗಿವೆ' – ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಬುಡವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ?

ನಮ್ಮ ದೇಶದ ತಾರ್ಕಿಕರು ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯುಂಟಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದ ದ್ದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಇದುವರೆಗೆ ವಿಚಾರಮಾಡಿದ್ದಾಯಿತು. ದ್ರವ್ಯವೇ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವದಿಲ್ಲ ವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ದ್ರವ್ಯದ ಅವಯವಗಳನ್ನು ಎಷ್ಟು ವಿಂಗಡಿಸಿದರೂ ನಿಲುಗಡೆ ಇಲ್ಲದೆ ವಿಭಾಗವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುವದರಿಂದಲೂ ಈಗಿನ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದಂತೆ ಭೌತಿಕವಸ್ತುವಿನ ಕೊನೆಯ ಅವಯವಗಳಾದ ಅಣು, ಪರಮಾಣು, ಎಲೆಕ್ಟ್ರಾನ್, ಪ್ರೋಟಾನ್ – ಎಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮ, ಸೂಕ್ಷ್ಮತರ, ಸೂಕ್ಷ್ಮತಮ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಹೋದಹಾಗೆಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರವಾದ ಭೌತಿಕವಸ್ತುವಿನ ಮೂಲವೇನೆಂಬುದೇ ಗೊತ್ತಾಗದೆ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೂ ಬೆಪ್ಪಾಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗುವದೆಂಬ ತಾರ್ಕಿಕರವಾದವು ಅಡಿ ಗಟ್ಟಿಲ್ಲದ ಕಟ್ಟಡವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಾದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ದ್ರವ್ಯವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಕರ್ಮ ಅಥವಾ ಕ್ರಿಯೆಯೆಂಬುದು ತಾನೇ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಬೌದ್ಧರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಈಚೆಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಅವರಂತೆಯೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ವಾದ ವನ್ನೂ ಒಂದಿಷ್ಟು ಗಣನೆಗೆ ತರುವದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುವದು.

ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯೆಂಬುದೊಂದೇ ಸತ್ಯವು; ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕಾರಕಗಳು ಯಾವದೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ದ್ರವ್ಯವೆಂದೂ ಗುಣವೆಂದೂ ಕ್ರಿಯೆಯೆಂದೂ ಭೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಕ್ರಿಯೆಯುಳ್ಳ ದ್ರವ್ಯ ವಿರುವದೆಂದು ಹೇಳುವದು ಬುದ್ಧಿಧರ್ಮವು. ಒಳಹೊಕ್ಕು ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಕ್ರಿಯೆಯೊಂದೇ ನಿಜವಾಗಿರುವದು; ಮಾರ್ಪಾಡಿನ ಮತ್ತು ಚಲನೆಯ

ಸ್ವಭಾವವೇ ಸಂಸಾರವು. ಇದಕ್ಕೆ ಆದಿಯಿಲ್ಲ, ಅಂತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧರು ನಿರ್ವಾಣವೆಂಬ ಪರಮಗತಿಯನ್ನೊಂದನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಿದ್ದದ್ದರಿಂದ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಕ್ರಿಯಾಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅಂತ್ಯವುಂಟೆಂದು ಹೇಳಲೂಬಹುದಾಗಿತ್ತು; ಆದರೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯವಿದ್ವಾಂಸನಾದ ಬರ್ಗ್ಸನ್ ಎಂಬಾತನು ತೆಗೆದಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ಆದಿಯಿಲ್ಲ, ಅಂತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದರಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರವಾಹವೆಲ್ಲ ಇದ್ದೇ ಇರುವದು ಹೊಸಹೊಸದಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಲೂ ಇರುವದು. ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಲಾಗಿ ವಸ್ತುಗಳು ಇರುವಂತೆಯೂ ಅವುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದರೂ ಸ್ಥಿರವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವಂತೆಯೂ ತೋರವದು ನಿಜ. ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ಈ ಮಾರ್ಪಾಡಿಗೂ ಚಲನೆಗೂ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ಮಾರ್ಪಾಡುಳ್ಳ ಚಲನೆಯುಳ್ಳ ವಸ್ತುವೊಂದಿದೆಯೆಂಬುದು ಬರಿಯ ಭ್ರಾಂತಿಯು. ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲ ಕೇವಲ ಕ್ರಿಯಾಪ್ರವಾಹಾತ್ಮಕವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ, ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಈ ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಜವಾಗಿ ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಬುದ್ಧಿಯು ಈ ಪ್ರವಾಹಾತ್ಮಕವಾದ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಭಾಗಭಾಗವಾಗಿ ತುಂಡಿಸಿಕೊಂಡೇ ಅರಿಯಬಲ್ಲದು; ಹಾಗೆ ತುಂಡಿಸಿ ಅರಿಯುವದೇ ಅದರ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿರುವದು. ನಾವು ಯಾವದಾದರೊಂದು ದೊಡ್ಡ ಕಟ್ಟಡದ ಭಾವಚಿತ್ರವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆರಿಸಿ ಚಿತ್ರವನ್ನು ತೆಗೆಯುವಂತೆಯೂ, ಎಡೆಬಿಡದೆ ಹರಿಯುತ್ತಿರುವ ಒಂದು ನದಿಯ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡು ವ್ಯವಹರಿಸುವಂತೆಯೂ, ಒಂದೇ ಸಮನೆ ನಿಲುವಿಲ್ಲದೆ ಹರಿಯುತ್ತಿರುವ ಗಾನವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ವರಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆಯೂ, ಚಿತ್ತವು ಪ್ರಪಂಚ ಪ್ರವಾಹವನ್ನು ದ್ರವ್ಯಗುಣಕರ್ಮಗಳೆಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿಂಗಡವು ಬುದ್ಧಿಯ ಭ್ರಾಂತಿಯೆ, ಕ್ರಿಯಾಮಾತ್ರವೇ ನಿಜವು. ಹೀಗೆಂಬುದು ಈ ನವೀನಕ್ರಿಯಾವಾದದ ಸಾರವು.

ಈ ವಾದದಲ್ಲಿರುವ ಗುಣದೋಷಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಇದು ಸ್ಥಳವಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರವಾಗಿ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಇನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಅದರ ಸಂಕ್ಷೇಪಸಮಾಲೋಚನೆಯನ್ನೂ ಕೈಕೊಳ್ಳುವೆವು. ಆದರೆ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟು ಹೇಳುವದು ಅವಶ್ಯಕ. ಕ್ರಿಯೆಯೊಂದೇ ನಿಜವೆಂದು ಹೇಳುವವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಡಚಣೆಯಿದೆ. ಈ ವಾದಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಿ 'ಮಾರ್ಪಾಡಿಲ್ಲದ ಕೂಟಸ್ಥವಸ್ತುವು ಒಂದೂ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಗೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ವಿಕಾರವಿಲ್ಲದ ಚಲನೆಯಿಲ್ಲದ ತತ್ತ್ವದ ಅರಿವೇ ಎಂದಿಗೂ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಇದು ಸ್ಥಿರವಾದ ವಸ್ತು, ಇದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳೂ ಚಲನೆಗಳೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವವು – ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಬರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಇವರು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಏಕೆಂದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದರೆ ಒಂದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು. ಮಾರ್ಪಾಡೂ ಚಲನೆಯೂ ಆಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಅದೇ ವಸ್ತುವು ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದು ಎಂಬ

ಭ್ರಾಂತಿಯಾದರೂ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಬರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸದೆ ಇದನ್ನು ಭ್ರಾಂತಿಯೆನ್ನುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯವನ್ನೊಪ್ಪದ ಕೇವಲ ವೇದನಾವಾದಿಗಳು ಅರಿವಿನಲ್ಲಾಗುವ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಗೆ ಕೊಡಲಾರದೆ ಪೇಚಾಡುವರೋ ಹಾಗೆ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಆಧಾರವಾದ ಸ್ಥಿರದ್ರವ್ಯಗಳನ್ನೊಪ್ಪದ ಕ್ರಿಯಾಮಾತ್ರ ವಾದಿಗಳೂ ಸ್ಥಿರತ್ವಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಕೊಡಲಾರದೆ ಪೇಚಾಡಬೇಕಾಗಿರುವದು. 'ಇದು ಬುದ್ಧಿಯ ಸ್ವಭಾವವು' ಎಂದು ಹೇಳುವದೇ ಕೊನೆಗೆ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಶರಣವಾಗಿರುವ ವಾದವು.

ನಾವು ಇದುವರೆಗೂ ಮಾಡಿದ ವಿಚಾರದಿಂದ ಏರ್ಪಡುವದೇನೆಂದರೆ, ನಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ – ಇವುಗಳು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಉಂಟೆಂದು ತೋರುವದು. ಆದರೆ ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ – ಇವುಗಳ ತತ್ತ್ವವೇನೆಂದು ವಿಚಾರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟರೆ ಮಾತ್ರ ಅದು ಬುದ್ಧಿಯ ಪಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಬೀಳದೆ ಹೇಗೋ ನುಣುಚಿಕೊಳ್ಳುವದು.

ಈಗ ಈ ಮೂರರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಒಟ್ಟು ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವದು ಉಳಿದಿರುವದು. ಇದು ದ್ರವ್ಯ, ಇದು ಗುಣ, ಇದು ಕರ್ಮ – ಎಂದು ನಾವು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವೆವಷ್ಟೆ? ಈ ವಿಂಗಡಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಏನಾದರೊಂದು ಧರ್ಮವು ಈ ಹೊರಗಿನ ದ್ರವ್ಯಗುಣಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿರುವದೆ, ಅಥವಾ ಇದೆಲ್ಲ ಕೇವಲ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯ ಧರ್ಮವೆ? ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆಲ್ಲ ತಳಹದಿಯಾದ ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷವಾದವನ್ನು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವದು.

ನಮ್ಮ ಲೇಖನವು ಈಗಾಗಲೆ ಬಹಳವಾಗಿ ಲಂಬಿಸಿರುವದರಿಂದ ಇದರ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದ ಸಮಾಲೋಚನೆಯ ತೀರ್ಪನ್ನೂ ಅಲ್ಲಿಯೇ ತಿಳಿಯಿಸುವೆವು.

❄ ❄ ❄

28. ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷಬುದ್ಧಿ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವ ದ್ರವ್ಯಗುಣಕರ್ಮಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿ ಅವುಗಳ ನಿಜವೇನೆಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುವ ಹಾಗೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಇನ್ನು ದ್ರವ್ಯಗುಣಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವದೊಂದು ಉಳಿದಿದೆ.

ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಂಡುಬರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಶೇಷಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೇ ಸಾಗುತ್ತಿರುವದು. ಹೇಗೆಂದರೆ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಸ್ವಭಾವವಾದ ಧರ್ಮವು ಇರುವದನ್ನು ಕಂಡು ಬುದ್ಧಿಯು ಆ ಧರ್ಮವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವದು; ಆಮೇಲೆ ಇಂಥದ್ದೊಂದು ಧರ್ಮವು ಈ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇರುವದರಿಂದ ಇವುಗಳು ಇಂಥದ್ದೊಂದು ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವುಗಳೆಂದು ಅವುಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದು ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು. ಆಮೇಲೆ ಎದುರಿಗೆ ಆ ವಸ್ತುಗಳಿರಲಿ ಇಲ್ಲದಿರಲಿ, ಅವುಗಳ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಕು; ಕೂಡಲೆ ಇಂಥ ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವು ಇಂಥಿಂಥ ಧರ್ಮವುಳ್ಳವು ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಿಕೊಂಡುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಕುದುರೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಒಂದಾನೊಂದು ಧರ್ಮವು ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದನ್ನು ಕಂಡರೂ 'ಇದು ಕುದುರೆ' ಎಂದು ಕೂಡಲೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವೆವು; ಇದರಂತೆ ಎತ್ತುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಸಮಾನವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಧರ್ಮವಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದನ್ನು ಕಂಡರೆ 'ಇದು ಎತ್ತು' ಎಂಬ ಅರಿವು ಥಟ್ಟನೆ ಉಂಟಾಗುವದು. ಹೀಗೆ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದು ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವುಗಳೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವ ಬುದ್ಧಿಯೇ **ಸಾಮಾನ್ಯಬುದ್ಧಿಯು;** ಇದು ಇಂಥ ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದು, ಇಂಥ ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದಲ್ಲ – ಎಂದು ಗೊತ್ತು ಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆ ಒಂದು ಪಂಗಡದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಪಂಗಡದಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಧರ್ಮಬುದ್ಧಿಯೊಂದು ಅವಶ್ಯವಷ್ಟೆ; ಇದೇ **ವಿಶೇಷಬುದ್ಧಿ**ಯು. ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಶೇಷಬುದ್ಧಿಯ ಬಲದಿಂದಲೇ ಸಾಗುತ್ತಿರುವದೆಂಬುದು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಚಾರಮಾಡಿದವರಿಗೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಈ ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷಬುದ್ಧಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತವು ಯಾವದೆಂಬುದನ್ನು ಗೊತ್ತು ಪಡಿಸುವದೇ ಪ್ರಕೃತವಿಚಾರದ ಉದ್ದೇಶವು.

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಗೆ ಬಿಡಿಸಿದ್ದರೆಂದರೆ – ಸಾಮಾನ್ಯವೆಂಬುದು ಅನೇಕ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಎಡೆಬಿಡದೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುವ ನಿತ್ಯ ವಾದ ಒಂದಾನೊಂದು ಧರ್ಮವು. ಕರಿಯ ಚರ್ಮ, ಕರಿಯ ವಸ್ತ್ರ, ಕರಿಯ ಕಂಬಳಿ – ಈ ಮೂರೂ ಮಿಕ್ಕ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಬಗೆಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿಯೂ ಕರಿಯ ದ್ರವ್ಯದ ಸಂಬಂಧದಿಂದ 'ಕರಿದು' ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಹೇಗೆ ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಬಂದಿರುವದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ – ಈ ಮೂರೂ ಒಂದರಂತೆ ಒಂದಿಲ್ಲದೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ಬಗೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಇವುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ **'ಸತ್ತಾ'** (ಇರವು) ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥದ ಸಂಬಂಧವುಂಟಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇವುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ 'ಇರುವದು' ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವದು; ಯಾವ ದ್ರವ್ಯವಾಗಲಿ, ಯಾವ ಗುಣ ವಾಗಲಿ, ಯಾವ ಕರ್ಮವಾಗಲಿ 'ಇರುವ ದ್ರವ್ಯ', 'ಇರುವ ಗುಣ', 'ಇರುವ ಕರ್ಮ' – ಎಂದೇ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಹತ್ತುವದು. ಇಲ್ಲಿ ಇರವೆಂಬುದು ಸಾಮಾನ್ಯವು, ಇದರ ಬುದ್ಧಿಯೇ

ಸಾಮಾನ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯು. ಇರವಿನ ಬುದ್ಧಿಯ ಜೊತೆಗೆ ದ್ರವ್ಯವೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯೂ ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ರುವದಷ್ಟೆ, ದ್ರವ್ಯತ್ವವೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯಪದಾರ್ಥವು ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುವದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು. ಆದರೆ ಸತ್ತಾಸಾಮಾನ್ಯವು ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ – ಈ ಮೂರರ ಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದರಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿರುವದು; ದ್ರವ್ಯತ್ವವು ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವಿರುವದರಿಂದ ಸತ್ತಾಸಾಮಾನ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿರುವದು. ಇದರಂತೆಯೇ ಗುಣತ್ವ, ಕರ್ಮತ್ವಗಳೂ ಸತ್ತಾಸಾಮಾನ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿರುವವು; ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಸತ್ತಾಸಾಮಾನ್ಯವಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ತೆಯನ್ನು **ಪರಸಾಮಾನ್ಯ**ವೆಂದೂ ದ್ರವ್ಯತ್ವಗುಣತ್ವಕರ್ಮತ್ವಗಳನ್ನು **ಅಪರಸಾಮಾನ್ಯ**ಗಳೆಂದೂ ತಾರ್ಕಿಕರು ಕರೆದಿರುತ್ತಾರೆ.

ಪರಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸತ್ತೆಗೂ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಕೆಳಗಿನಂತಸ್ತಿನ ಸಾಮಾನ್ಯಗಳಾದ ದ್ರವ್ಯತ್ವಗುಣತ್ವಕರ್ಮತ್ವಗಳಿಗೂ ಮತ್ತೊಂದು ವೈಧರ್ಮ್ಯವುಂಟು. ಅದೇನೆಂದರೆ, ಸತ್ತೆಯು ತಾನು ಯಾವಯಾವ ಪದಾರ್ಥಗಳೊಡನೆ ಬೆರೆತಿರುವದೋ ಅವುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇರುವದೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನೇ ಉಂಟುಮಾಡುವದು; ದ್ರವ್ಯತ್ವಾದಿಗಳು ಹಾಗಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ದ್ರವ್ಯತ್ವವು ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯಬುದ್ಧಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದೂ ಅಲ್ಲದೆ 'ಇವು ಗುಣ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲವೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡುವದು. ಗುಣತ್ವಕರ್ಮತ್ವಗಳೂ ಹೀಗೆಯೇ. ಹೀಗೆ ಒಂದು ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸುವದು, ಮಿಕ್ಕ ಪಂಗಡಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರ್ಪಡಿ ಸುವದು – ಈ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಬುದ್ಧಿಗಳಿಗೂ ಅಪರಸಾಮಾನ್ಯಗಳು ಕಾರಣವಾಗಿರು ವದರಿಂದ ಇವುಗಳನ್ನು **ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷ**ಗಳೆಂದು ಕರೆಯುವರು. ಇದರಂತೆ ದ್ರವ್ಯತ್ವ ಕ್ಕಿಂತ ಕಡಿಮೆಯಂತಸ್ತಿನ ಪೃಥಿವೀತ್ವ, ಜಲತ್ವ, ತೇಜಸ್ತ್ವ – ಮುಂತಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಶೇಷಗಳೂ ಉಂಟು. ಪೃಥಿವೀತ್ವವು ಪೃಥ್ವೀಭೂತದಿಂದುಂಟಾಗಿರುವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರುವದು; ಜಲತ್ವಾದಿಗಳಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸುವದರಿಂದ **ವಿಶೇಷ**ವೂ ಆಗಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಶೇಷಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದರಂತೆ ಮಿಕ್ಕ ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷಗಳನ್ನೂ ಅರಿಯಬೇಕು. ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ವರ್ಣಿಸಿರುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ಗಡಿಗೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಘಟತ್ವ, ಪೃಥಿವೀತ್ವ, ದ್ರವ್ಯತ್ವ – ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷಗಳಿರುವವು; ಸತ್ತಾ – ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯವೂ ಇರುವದು. ಈ ಸಾಮಾನ್ಯಗಳು ಅದರಲ್ಲಿರುವದರಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ಇರುವದೆಂದೂ, ದ್ರವ್ಯವೆಂದೂ, ಪೃಥ್ವೀಭೂತದಿಂದುಂಟಾಗಿರುವದೆಂದೂ, ಗಡಿಗೆ ಯೆಂದೂ ನಾವು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆಂಬುದು ತಾರ್ಕಿಕರ ಮತವು.

ಹೊರಗೆ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಾವು ಗುಂಪುಗುಂಪುಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವೆವೆಂಬುದೇನೋ ನಿಜವಾದರೂ ಆ ಗುಂಪುಗಳಿಗೆ ಸೇರಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿ

ಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುವಂತೆ ಒಂದೊಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವು ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವದೆಂದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೇನೂ ಬರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಬೆಲ್ಲವು ಸಿಹಿಯಾಗಿರುವದೂ ಬೆಲ್ಲವನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಮಾಡಿದ ತಿಂಡಿಗಳು ಬೆಲ್ಲದ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ತಾವೂ ಸಿಹಿಯಾಗಿರುವದೂ ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ 'ಘಟತ್ವ'ವೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯವು ಗಡಿಗೆಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಇರುವದಾಗಲಿ, ಗಡಿಗೆಯೊಳಕ್ಕೆ ಬಂದು ಸೇರಿಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕೆ ಗಡಿಗೆಯೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವದಾಗಲಿ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಎಂದೂ ಗೋಚರವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಗಡಿಗೆಯುಂಟಾಗುವ ಮೊದಲು ಘಟತ್ವವು ಎಲ್ಲಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ಥಳವೇ ಸಿಕ್ಕುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ; ಗಡಿಗೆಯಲ್ಲಂತೂ ಅದು ಇರುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಘಟತ್ವವು ಸೇರಿದ ಮೇಲೆಯೇ ಅದು ಗಡಿಗೆ ಎನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಗಡಿಗೆಯಲ್ಲದ್ದರಲ್ಲಿ ಘಟತ್ವವು ಇತ್ತೆಂಬುದು ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಮಾತಾಗುವದು. ಗಡಿಗೆಯು ಹುಟ್ಟುವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಘಟತ್ವವಿತ್ತೊ, ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಂದಾದರೂ ಬಂದಿತೊ? – ಎಂದರೆ ಇದಕ್ಕೂ ಸರಿಯಾದ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಇತ್ತೆಂದರೆ ಆ ಸ್ಥಳವೂ ಗಡಿಗೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬರಬೇಕಾಗುವದು; ಗಡಿಗೆಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅದರ ಸಾಮಾನ್ಯವೂ ಹುಟ್ಟಿತೆಂಬದನ್ನು ತಾರ್ಕಿಕರೇ ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಘಟತ್ವಾದಿಸಾಮಾನ್ಯಗಳು ನಿತ್ಯವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಆಯಾ ದ್ರವ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವವೆಂಬುದು ಅವರ ಮತವಾಗಿದೆ. ಘಟತ್ವವು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಬಂದಿತೆಂದೂ ಊಹಿಸುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೂ ತಾರ್ಕಿಕರು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ, ಅನೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಸಾಮಾನ್ಯವು ಹೇಗೆ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದು? ಒಂದೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಮಾನ್ಯವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವದೆಂದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ತೋರಿಕೊಳ್ಳಬಾರದಾಗುವದು; ಅದು ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಭಾಗಭಾಗವಾಗಿರುವದೆಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವಯವಗಳಿರುವವೆಂದಾಗುವದು, ಆಗ ಅದು ಅನಿತ್ಯವಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೊರಗೆ ಕಾಣುವ ಗಡಿಗೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಘಟತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ಸಾಮಾನ್ಯಗಳು ಇರುವವೆಂಬುದು ಹೊಂದಿಕೆಯಿಲ್ಲದ ಮಾತು – ಎಂದು ತಾರ್ಕಿಕರ ವಿರೋಧಿಗಳು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ತಾರ್ಕಿಕರು ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೂ ಸಮಾಧಾನಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರಾದರೂ ಅವರ ಉತ್ತರವು ಅಷ್ಟು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ತನ್ನ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅದು **ಸಮವಾಯ**ವೆಂಬ ಒಂದಾನೊಂದು ನಿಕಟಸಂಬಂಧದಿಂದ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವದೆಂದು ಅವರ ಹೇಳಿಕೆ. ಇದರಂತೆ ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ಗುಣಗಳು ಸಮವಾಯಸಂಬಂಧದಿಂದಲೇ ಇರುವವು, ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ

ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಸಮವಾಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದಲೇ ಇರುವದು ಎಂದು ಅವರ ನಂಬಿಕೆ. ಆದರೆ ದ್ರವ್ಯಗುಣಕರ್ಮಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಿರುವವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲವೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಸಾಮಾನ್ಯವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಿರುವದೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಕರಿಯ ಗಡಿಗೆಯೊಂದು ಬಿದ್ದು ಒಡೆದುಹೋದರೆ, ಘಟತ್ವವೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯವೂ ನೀಲತ್ವವೆಂಬ ಗುಣವೂ ಪತನವೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಒಕ್ಕಡೆಯಲ್ಲಿದ್ದು ಬೇರ್ಪಟ್ಟವೆಂದೇನೂ ನಮಗೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಸಮವಾಯವೆಂಬುದು ನಿತ್ಯಸಂಬಂಧವಾದ್ದರಿಂದ ಅವು ಬೇರೆಯಾಗಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ; ಆದರೆ ದ್ರವ್ಯಾದಿಗಳು ಹೀಗೆ ನಿತ್ಯಸಂಬದ್ಧವಾಗಿವೆಯೆ, ಇಲ್ಲವೆ–ಎಂಬುದೇ ಈಗಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕೆಲಸಕ್ಕೂ ಬರುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಸಾಮಾನ್ಯ, ವಿಶೇಷ – ಇವುಗಳನ್ನೂ ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ವಿವೇಕಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿಯಿರುವದೆಂಬುದು ಖಂಡಿತವಾದರೂ ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಈ ವಿವೇಕಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಅಷ್ಟು ಸಾಮಾನ್ಯಗಳಾಗಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಲಿ ಸಂಬಂಧಗಳಾಗಲಿ ಇವೆಯೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಯಾವದೊಂದು ಅನುಭವದ ಆಧಾರವೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ.

ತಾರ್ಕಿಕರು ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು **ಜಾತಿ**ಯೆಂದೂ **ಉಪಾಧಿ**ಯೆಂದೂ ಎರಡು ಬಗೆಯಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸುವರು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಶಬ್ದತ್ವವೆಂಬ ಜಾತಿಯಿರುವದು, ಆದರೆ ತಾರತ್ವ (ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿರುವದು), ಮಂದತ್ವ (ಮೆಲ್ಲಗಿರುವದು) ಮುಂತಾದವುಗಳೂ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿರುವವಷ್ಟೆ; ಅವು ಜಾತಿಗಳಲ್ಲ, ಉಪಾಧಿಗಳು. ಜಾತಿಯೆಂಬುದು ತನ್ನ ಆಶ್ರಯವಾದ ದ್ರವ್ಯಗುಣಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ನೇರಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವದೆಂದೂ ಉಪಾಧಿಯು ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವದೆಂದೂ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಸಾಮಾನ್ಯವೇ ಜಾತಿಯೆಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಆಗುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕಣ್ಣಿಗೂ ಘಟವೆಂಬ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೂ ಸಂಯೋಗಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಅದರ ಅರಿವಾಗುವದು, ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಘಟತ್ವವೆಂಬ ಜಾತಿಗೂ ಕಪ್ಪು ಮುಂತಾದ ಗುಣಕ್ಕೂ ಸಂಯುಕ್ತ ಸಮವಾಯಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಅರಿವಾಗುವದು, ಆ ಗುಣದಲ್ಲಿರುವ ರೂಪತ್ವಾದಿಜಾತಿಯೊಡನೆ ಮತ್ತು ನೀಲತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ಉಪಾಧಿಗಳೊಡನೆ ಸಂಯುಕ್ತ ಸಮವೇತಸಮವಾಯದಿಂದ ಅರಿವಾಗುವದು, ಘಟದ ಅಭಾವದೊಡನೆ ವಿಶೇಷಣತಾಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಅರಿವಾಗುವದು – ಇತ್ಯಾದಿ. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿವರವೆಲ್ಲ ನಮಗೆ

ಬೇಕಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ, ದ್ರವ್ಯಗುಣಕರ್ಮಗಳೆಂಬಿವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬದ್ಧವಾಗಿ ಹೊರಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗುವದೆಂದೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯತ್ವಾದಿ ಸಾಮಾನ್ಯಗಳಿರುವವೆಂದೂ ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿರುವ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿ ತೋರಿಸುವದು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಹೊರಗಡೆಯಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯಾದಿಗಳಿರುವವೆಂಬುದಕ್ಕೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷಗಳಿರುವವೆನ್ನುವದಕ್ಕೂ ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಅಡ್ಡಿಗಳಿರುವದರಿಂದ ಇವೆಲ್ಲ ಬರಿಯ ಬುದ್ಧಿಧರ್ಮವೆಂದೇ ನಿರ್ಣಯಿಸಿಬಿಡೋಣವೆಂದರೆ ನಾವು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಭೇದಗಳೆಲ್ಲ ಹೇಗೆ ಉಂಟಾದವು? ಹೊರಗೆ ಪದಾರ್ಥಗಳು, ಒಳಗೆ ಬುದ್ಧಿ, ಎಂಬ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಏನು ಗತಿ? – ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಬೆನ್ನಂಟಿಯೇ ಇರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವಾದವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಪಾರಾಗುವೆವೆಂಬ ಆಶೆಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ನಾವು ಚರ್ಚಿಸಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷವಿಚಾರವು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ತಾರ್ಕಿಕರ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಮಡಿಲಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಕಟ್ಟಿದ್ದೆಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ಧರ್ಮಗಳೆಂಬುವು ಹೊರಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವವೆಂಬವರೂ ಅವು ಒಳಗಿನ ವಿಜ್ಞಾನ ಮಾತ್ರವಾಗಿವೆಯೆಂಬವರೂ ಒಬ್ಬರೊಡನೊಬ್ಬರು ಕಾದಿಕಾದಿ ಕಲ್ಲುಹಾಯ್ದಿರುತ್ತಾರೆ; ಅಲ್ಲಿಯ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯಗಳನ್ನು ಮನುಷ್ಯವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ವಿಜ್ಞಾನಗಳೆಂಬುದಕ್ಕೂ ಮನಸ್ಸೊಪ್ಪದೆ, ಮನುಷ್ಯರ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಮೂಲಾಶ್ರಯವಾದ ಮಹಾವಿಜ್ಞಾನವೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಅದು ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಹೊರಗೆ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತೋರಿಬರುವ ಸಾಮಾನ್ಯಗಳು ಆ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಿಜ್ಞಾನಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವುಗಳೆಂದೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಆ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಬಾಹ್ಯ ಸತ್ಯತ್ವವಾದಿಗಳ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಹೋರಾಟವು ನಿಲುಗಡೆಯಿಲ್ಲದೆ ನಡೆದುಕೊಂಡೇ ಬಂದಿರುವದು.

ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಬಿಡಿಸಿ ನೋಡಿದ ಹಾಗೆಲ್ಲ ನಮಗೆ ತೊಡರುಗಳು ತಗಲಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಹೊರಗೆ ತೋರುವ ವಿಷಯವನ್ನಾಗಲಿ, ಅವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮೊಳಗೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವ ಚಿತ್ರವಿಚಿತ್ರವಾದ ವಿಜ್ಞಾನಗಳನ್ನಾಗಲಿ, ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದು ಅನುಭವವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಂತಾಗುವದು. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಯಾವದಾದರೊಂದು ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಹಾಕಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೋದರೆ ಜೌಗುಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ಕಳ್ಳುಸುಬಿನಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದು

ಕೊಸರಿಕೊಳ್ಳುವವನ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವದು. ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ನೋಡಿ ತತ್ತ್ವ ಚಿಂತಕರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವಿಷಯವೆಲ್ಲ **ಅನಿರ್ವಚನೀಯವು,** ಎಂದರೆ ಹೀಗೆಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಗೊಳಿಸಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರದಂಥದ್ದು – ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವರು. ಬಹುಪುರಾತನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ತಾರ್ಕಿಕರೇ ಅಲ್ಲದೆ ಈಗಿನ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಕಾಲದ ವರಾದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ತಾರ್ಕಿಕವಿದ್ವಾಂಸರು ಕೂಡ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದ ಮತ್ತು ವಿಷಯದ ತತ್ತ್ವ ವನ್ನು ಯಾವದೊಂದು ಯುಕ್ತಿಗೂ ಹೊಂದಿಸಲಾರದೆ ಕಂಗೆಟ್ಟಿರುವದು ವಿಚಾರಕರ ಬುದ್ಧಿ ಶಕ್ತಿಯು ಕಡಿಮೆಯಾದ್ದರಿಂದಲ್ಲ, ವಿಷಯದ ಸ್ವಭಾವವೇ ಹಾಗಿರುವದರಿಂದ. ಹೀಗೆ **ಯಾವ ಯುಕ್ತಿಗೂ ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗದೆ ತಾನೇತಾನಾಗಿ ಹರಡಿಕೊಂಡು ಮೆರೆಯು ತ್ತಿರುವ ವಿಷಯರಾಶಿಗೆ ಮಾಯೆಯೆಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಕೊಟ್ಟಿರುವರು.** ಯಾವದು ತೋರುವದು ನಿಜವೋ, ಯಾವದರ ನಿಜವನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ಸರಿ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕಾಗದೋ, ಅದು ಮಾಯೆಯ ವಿಲಾಸವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನಾದೀತು?

ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗುಂಟಾಗುವ ಪ್ರಪಂಚಾನುಭವವನ್ನು ಕನಸಿನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ನಮ್ಮ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಹಾದಿಯೊಂದು ಒಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ದೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಇದುವರೆಗೂ ಕಂಡುಕೊಂಡೇ ಇರುವೆವು. ಪ್ರಕೃತವಿಚಾರವನ್ನು ಕನಸಿಗೆ ಹೊಂದಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಹೊರಗೆ ಎಚ್ಚರದಂಥ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಕಾಣು ವದೆಂದೂ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅರಿಯುತ್ತಿರುವೆವೆಂಬುದೂ ಹೊಳೆಯುವದು. ಕನಸಿನ ವಿಷಯಗಳು ಕನಸಿಗೆ ಗಂಟು ಬಿದ್ದಿರುವಂತೆಯೂ ಕನಸಿನ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿರುವಂತೆಯೂ ಎಚ್ಚರದ ವಿಷಯಗಳು ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಗಂಟುಬಿದ್ದಿರುವದೂ ಎಚ್ಚರದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿರುವದೂ ನಮಗೆ ಮನದಟ್ಟಾಗುವದು; ಈ ಎರಡು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣವು ಒಂದೇ ರೀತಿ ಯಲ್ಲಿದ್ದು ಅವಿಚಾರರಮಣೀಯವಾಗಿರುವದೂ ಕಾಣುವದು. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಇವೆರಡರ ತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಮತ್ತೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಂತಸ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಿಂತುನೋಡಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾಗಿದ್ದೀತೆಂಬ ಯೋಚನೆಯು ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವುದು ಸಹಜವಾಗಿದೆ ಯಲ್ಲವೆ? ಆ ಅಂತಸ್ತು ಯಾವದು – ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗ ನಾವು ವಿಚಾರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಜ್ಞೇಯತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಇನ್ನು ಜ್ಞಾತೃತತ್ತ್ವದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕೈಕೊಳ್ಳುವೆವು.



29. ಜ್ಞಾನವು ಎಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ?

ಇದುವರೆಗಿನ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವಾಗ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಬರುವ ಅಡಚಣೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಒಳಗಿನ ಅರಿವಿಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಹೊರಗಿನ ಇರವಿಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವ ಬಾಹ್ಯಸತ್ಯತ್ವವಾದಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ವಿಚಾರಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಹೊರಗೆ ವಿಷಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತು. ಇದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವೆಂದು ಅದನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟು ಬಾಹ್ಯಸತ್ಯತ್ವವಾದಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸಲಾಗಿ ವಿಷಯದ ಸ್ವರೂಪ ವೆಂಬುದೇ ತಿಳಿದುಬರಲಿಲ್ಲ. ಹೊರಗೆ ಕಾಣಬರುವ ವಿಷಯಗಳು ದ್ರವ್ಯಗುಣಕ್ರಿಯಾ ರೂಪವಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುವದರಿಂದ ಈ ಮೂರರ ತತ್ತ್ವವೇನೆಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸು ವದಕ್ಕೆ ಹೊರಡಲು ಯಾವದೊಂದು ವಿಚಾರವೂ ನಿಲುಗಡೆಗೆ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿರುವಂತೆ ತೋರುವ ದ್ರವ್ಯತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ಸಾಮಾನ್ಯಗಳನ್ನೂ ಇವುಗಳಿಗೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಇರುವ ಹಾಗೆ ತೋರುವ ನಿತ್ಯಸಂಬಂಧವಾದ ಸಮವಾಯವನ್ನೂ ಬಿಡಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಏನೂ ಹುರುಳಿಲ್ಲವೆಂದು ಕಂಡುಬಂದಿತು.

ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೆಯದಾದ ಸತ್ತಾ-ಇರವು- ಎಂಬುದು ಏನೆಂಬುದೇ ಬಗೆಹರಿಯದೆ ಹೋಯಿತು. ಪದಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಧರ್ಮವೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಇರವೆಂಬುದಾದರೂ ಅವಶ್ಯವಾಗಿರಬೇಕಾಗುವದು. ಏಕೆಂದರೆ ನಾವು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಅರಿತ ಮೇಲೆ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಇರವು ಬಂತೆಂದು ನಮಗೆ ಯಾರಿಗೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲ, ಮೊದಲು ಇದ್ದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ಅರಿತೆವೆಂದೇ ನಮಗೆ ಹೊಳೆಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವಿಷಯದ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಇರುವ ವಿಷಯದ ಸಂಬಂಧವೇ ಅರಿವಿಗೆ ಆಗಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇರವೆಂಬುದು ಅರಿವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಮೊದಲೇ ವಿಷಯದಲ್ಲಿದ್ದು ಕೊಂಡಿರುವದೆಂದು ನಂಬಬೇಕಾಗುವದು. ಆದರೂ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಇರವೆಂಬುದು ಧರ್ಮವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವೇ ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ನಮ್ಮ ವಿಚಾರದ ತೊಡಕು ಬಿಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇರವು ಪದಾರ್ಥಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅದರ ಧರ್ಮವಾಗಿದ್ದರೆ, ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಸ್ವತಃ ಇರವಿಲ್ಲವೆಂದಂತಾಗುವದು. ಇರವು ಪದಾರ್ಥದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಎಂದರೆ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದು; ಆಗ ನಮಗೆ 'ಇರವು' ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಜ್ಞಾನವಾಗ ಬೇಕಾಗುವದು. ಇದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದು. ಅಂತೂ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯದ

ಇರವಾಗಲಿ, ಸ್ವರೂಪವಾಗಲಿ – ಏನೆಂಬುದು ಒಂದಿಷ್ಟೂ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವಂತೆ ತೋರಲಿಲ್ಲ. ಇದಿಷ್ಟೂ **ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯ**ವನ್ನು ಕುರಿತ ಮಾತಾಯಿತು.

'ಈಗ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದ **ಆಶ್ರಯ**ವನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕಬೇಕಾಗಿದೆ. ನಾನು ವಿಷಯವನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಲ್ಲವೆ ನಮಗೆ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುವದು? ವಿಷಯದ ಗೋಜನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, 'ನಾನು ಅರಿಯುತ್ತೇನೆ' ಎಂದಿಷ್ಟು ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು. ಇಲ್ಲಿ ಅರಿವು ಧರ್ಮವೆಂದೂ ನಾನೆಂಬುದು ಧರ್ಮಿಯೆಂದೂ ತೋರುತ್ತಿದೆ. ಅರಿವೆಂಬುದು ನಿಜವಾಗಿ ಧರ್ಮವೆ? ಧರ್ಮವಾದರೆ ಅದು ಏತರ ಧರ್ಮವು? ಈ ಅರಿವೆಂಬ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವು ಯಾವದು? – ಎಂಬುದೀಗ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ವಿಷಯವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಡುವವರ ಉತ್ತರವು ಒಳಗಿನ ಅರಿವಿಗೆ ಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಡುವ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಉತ್ತರಕ್ಕಿಂತ ತೀರ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ದೇಶದ ತಾರ್ಕಿಕರು ಆತ್ಮವಾದಿಗಳು, ಎಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಮನಸ್ಸು – ಇವೆರಡಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನು ಇರುವನೆಂದು ಹೇಳುವವರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಅರಿವೆಂಬುದು ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. 'ನಾನು ಅರಿಯುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ನಾನೆಂಬುದೇ ಆತ್ಮನೆಂಬುದು ಅವರ ನಂಬಿಕೆ. ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿ ತೊಡಕಿಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಹೊರಗೆ ವಿಷಯವಿದೆಯೆಂಬುದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ವಿಷಯದ ತತ್ತ್ವವು ಹೇಗೆ ವಿಚಾರದ ಪಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಕ್ಕದೆ ಜಾರಿಕೊಂಡಿತೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ 'ನಾನು ಅರಿಯುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅರಿವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಅರಿಯುವ ಧರ್ಮಿಯ ಸ್ವರೂಪವೆಂಬುದೂ ಪಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಕ್ಕದೆ ಜಾರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ನಾನೆಂಬುದು ಹೊರಗಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳಂತೆ ವಿಷಯವಲ್ಲ; ಹಾಗಾದರೆ ಅದು ಮತ್ತೇನು? ವಿಷಯವೂ ಅಲ್ಲದ ವಿಷಯಿಯೂ ಅಲ್ಲದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೇ ಬರುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ಈಗಿನ ಭೌತಿಕಜ್ಞರ ಮತ್ತು ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿರುವ ತತ್ತ್ವ ವಿಚಾರಕರ ಮತದ ಕಡೆಗೆ ತೆರಳಿದರೆ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಹಾಡೇ. ಭೌತಿಕಜ್ಞರು ವಿಕಾಸ ವಾದವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯವರ್ಗದ ಪ್ರಾಣಿಯು ಕೀಳುತೆರದ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಂದ ಕ್ರಮ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಮೇಲಕ್ಕೇರುತ್ತ ಆಗಿರುವ ಒಂದಾನೊಂದು ವಿಕಾಸವಿಶೇಷವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ವಂಶಗುಣಾನ್ವಯ **(heridity)** ಸನ್ನಿವೇಶಾನುಗುಣಪರಿಣಾಮ **(adaptation)** ಎಂಬ ನಿಯಮವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಹಿಂದುಹಿಂದಿನ ಪ್ರಾಣಿಜಾತಿಯಿಂದ ಮುಂದುಮುಂದಿನ ಜಾತಿಯು ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ಇರುವದಕ್ಕೆ ಹೆಣಗಾಡುವ ಅಭಿನಿವೇಶ' **(struggle for**

existence) ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿಯು ಆರಿಸಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಯೋಗ್ಯಸ್ವೀಕಾರ **(Natural selection)** ಎಂಬ ನಿಯಮಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕುಲದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಅವಯವ ರಚನಾವಿಶೇಷಗಳೂ ವ್ಯಾಪಾರವಿಶೇಷಗಳೂ ಉಂಟಾಗುವವೆಂದು ಪ್ರಾಣಿಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಈ ನಿಯಮದಂತೆ ವಾನರಜಾತಿಯ ಒಂದಾನೊಂದು ಕೋತಿಯ ಮೂಲಪುರುಷನಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನನಾದವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಇವನಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಮೆದುಳೂ ನರಮಂಡಲವೂ, ಅದರಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಅರಿವೂ ಹೊರಗಿನ ಸನ್ನಿವೇಶದಿಂದ ಶರೀರದಲ್ಲಾಗುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಾಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣ ದಿಂದ ಅರಿವೆಂಬುದು ಶರೀರದ ಒಂದಾನೊಂದು ಧರ್ಮವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿರುವದು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿ ಈಗೀಗ ಪ್ರಬಲಿಸುತ್ತಿರುವ ಬಾಹ್ಯಸತ್ಯತ್ವವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸೆಂಬುದು ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ಕೆಲವರು, ಸಂಬಂಧವಿಶೇಷವೆಂದು ಕೆಲವರು, ಮನಸ್ಸೂ ಅಲ್ಲದ ಭೌತಿಕ ವಿಷಯವೂ ಅಲ್ಲದ ಉಭಯೋದಾಸೀನವಾದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಸ್ತುವಿನ ರೂಪಾಂತರ ವೆಂದು ಕೆಲವರು – ಹೀಗೆಲ್ಲ ಭೌತಿಕಜ್ಞರ ಬಾಲವನ್ನು ಹಿಡಿಯುವ ವಾದವನ್ನ ವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಭೌತಿಕವಾದದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಒಂದು ಮುಖ್ಯದೋಷವೇನೆಂದರೆ, ಮನಸ್ಸಿನ ಅಥವಾ ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟು ಅದನ್ನು ವಿಚಾರಕನ ನಿರೀಕ್ಷಣ ಪರೀಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಾದ ಒಂದು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವೆಂದು ಮೊದಲೇ ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡಿ ಕೊಂಡಿರುವದು. ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನಾಗಲಿ ವಿಕಾಸವನ್ನಾಗಲಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ನಮಗೆ ಮನಸ್ಸು ಬೇಕಾಗಿರುವದು. ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ಮನಸ್ಸೆಂಬುದರ ಬೆಳೆವಣಿಗೆಯನ್ನು ನಾವು ಎಷ್ಟು ಕರಾರುವಾಕ ನಿರ್ಣಯಿಸಿದರೂ ಅದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸು ವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿರುವ ನಮ್ಮ ಒಳಗಿನ ಮನಸ್ಸಿನ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಂತೆ ಆಗುವ ದಿಲ್ಲ. ಈಗಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯ ಮನಸ್ಸೊಂದನ್ನು ಮೊದಲೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದು ಈ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬರಬೇಕಾದರೆ ಇಂಥಿಂಥ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳೂ ವಿಕಾಸಗಳೂ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅರಿವಿನ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಏನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದಂತಾಗುವದು? ಹೊರಗಿನ ಕಣ್ಣಿಂದ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ನೋಡಿ ಅರಿವೆಂಬುದೂ ಒಂದು ವ್ಯಾಪಾರವೆನ್ನುವದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಒಳಗಿನಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಸರಿ, ಆಗ ಶರೀರದ ಆಯಾ ವ್ಯಾಪಾರವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲುಂಟಾಗುವ ಸಂಕಲ್ಪವಿಶೇಷದ ಫಲವಾಗಿ ತೋರಿಬಿಡುವದು; ಮನಸ್ಸೆಂಬುದು ಆಗ ಯಾವದೊಂದು ಶರೀರಾವಯವದ ವ್ಯಾಪಾರವಾಗಿರುವದರ ಬದಲಾಗಿ ಶರೀರವೇ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ವಿಷಯವೆಂದು ತೋರುವದು. ನಮ್ಮ ಹೊರಗೆ ತೋರಿ ಕೊಳ್ಳುವ ಶರೀರಪ್ರಾಣೇಂದ್ರಿಯಗಳೆಲ್ಲ ನಮ್ಮ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿಯೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಅರಿವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅವಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಇರವೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನಬೇಕಾಗಿಬರುವದು. ಹೀಗೆ ವಿಚಾರಿಸಿದರೆ ಮತ್ತೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದದ ಕೈಯೇ ಮೇಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ವಿಷಯದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ವಿಜ್ಞಾನವಾದದಲ್ಲಿ ತೊಡಕುಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅರಿವಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಶರೀರಾದಿಗಳನ್ನು ಬರಿಯ ಅರಿವೇ ಎನ್ನಲು ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಬರಿಯ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಶರೀರಾದಿ ವೈಚಿತ್ರ್ಯಗಳು ತೋರುವವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಅನುಭವಾನುಸಾರವೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಶರೀರವೆಂದರೆ ಶರೀರದ ವಿಜ್ಞಾನವೇ, ಇಂದ್ರಿಯವೆಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯದ ವಿಜ್ಞಾನವೇ, ಪ್ರಾಣವೆಂದರೆ ಪ್ರಾಣದ ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಎಂದಿಗೂ ಒಗ್ಗಲಾರದು. ಇದಲ್ಲದೆ ನಾವು ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಸಬೇಕಾಗಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದದ ಉತ್ತರವೇನು? 'ನಾನು ಅರಿಯುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬ ಅನುಭವವಿದೆ; ಇಲ್ಲಿ ನಾನೆಂಬುದು ಒಂದು ಬರಿಯ ವಿಜ್ಞಾನವೆ? ಹಾಗಾದರೆ ನನ್ನ ವಿಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಅರಿವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು? ಅದೆಲ್ಲ ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದು ಅನುಭವವನ್ನು ನಿಷ್ಕಾರಣವಾಗಿ ತಳ್ಳಿಹಾಕುವದಾದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದವೇ ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದು ಅದನ್ನು ತಳ್ಳಿ ಹಾಕುವವರಿಗೆ ಏನು ಉತ್ತರಕೊಡಬೇಕು?

ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರದಿಂದ ಏರ್ಪಡುವದೇನೆಂದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಯೂ ಭೌತಿಕವಾದಿಯೂ ಜ್ಞಾನದ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಿಸುವಾಗ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ತೋರುವದೇ ತತ್ತ್ವವೆಂದು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲೇ ಪಟ್ಟುಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಯು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೇನನ್ನೂ ನಂಬುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ, ಭೌತಿಕವಾದಿಯು ಭೌತಿಕವಸ್ತುವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೊಂದು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಅನುಭವ ದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಶರೀರಾದಿಗಳೂ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಮೂರೂ ಸಮವಾಗಿಯೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಇವು ಒಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಒಂದು ತಾವು ತಾವೇ ಇರುವದನ್ನು ನಾವು ಕಂಡಿಲ್ಲ, ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ಇದ್ದಂತೆ ವಿಂಗಡಿಸಿ ವಿಚಾರಿಸದೆ ಇಬ್ಬರು ವಾದಿಗಳೂ ದುರಾಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಪಕ್ಕಾಗಿರುತ್ತಾರೆ.

ನಾನೆಂಬ ತತ್ತ್ವವು ಯಾವದೇ ಆಗಿರಲಿ, ಅದೇ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ನಾನು ಹೋಗುತ್ತೇನೆ, ಬರುತ್ತೇನೆ' – ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ನಾವು ಮಾತಾಡುವಾಗ ಶರೀರವನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಾನೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಿಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳುವೆವು. ಇದನ್ನು **ಶಾರೀರಾತ್ಮ**ನೆನ್ನಬಹುದು. 'ನಾನು ಬದುಕಿದ್ದೇನೆ, ಇಂತಿಷ್ಟು ದಿನ ದಿಂದ ಬಾಳುಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವೆನು, ಶರೀರವ್ಯಾಪಾರವು ಕಡಿಮೆಯಾದ ಹಾಗೆಲ್ಲ ನನ್ನ ಆಯುಸ್ಸು ಕಡಿಮೆಯಾಗುವದು' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಮಾತಾಡುವಾಗ ಪ್ರಾಣಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ತೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಅದನ್ನೆ ನಾನೆಂದು ಕರೆದಿರುತ್ತೇವೆ. ಇದನ್ನು **ಜೀವಾತ್ಮ**ನೆನ್ನಬಹುದು; ಏಕೆಂದರೆ ಜೀವನೆಂದರೆ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಧರಿಸಿರುವವನೆಂದರ್ಥ. ಶರೀರದ ಅಭಿಮಾನವು ಬದುಕಿರುವಾಗಲೇ ಉಂಟಾಗುವದರಿಂದ ಶರೀರ, ಪ್ರಾಣ – ಇವೆರಡನ್ನೂ ಕೂಡಿಸಿಯೇ ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುವದು ನಮಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಇನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯ ವ್ಯಾಪಾರಗಳು,

ಮನಸ್ಸಿನ ವ್ಯಾಪಾರಗಳು – ಇವುಗಳಿಂದ ನಾವು ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತೇವಾದ್ದರಿಂದ 'ನಾನು ತಿಳಿಯುತ್ತೇನೆ, ಯೋಚಿಸುತ್ತೇನೆ, ಅರಿಯುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ನಾನನ್ನು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿ **ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮ**ನೆನ್ನಬಹುದು. ನಾನು ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಈ ಅರ್ಥಗಳೆಲ್ಲ ಅಡಗಿರುವದರಿಂದ ಅರಿವಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇನು? – ಎಂಬುದೇ ಪ್ರಕೃತದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯದಿರಬೇಕು. ಈ ಲೇಖನವು ಆಗಲೇ ದೊಡ್ಡದಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಇಷ್ಟಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಉಪಾಯವನ್ನು ಮುಂದೆ ಸೂಚಿಸುವೆವು.



30. ಪ್ರಾಣಾತ್ಮವಾದ

ಜ್ಞಾನದ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಚಾರವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ತಾರ್ಕಿಕರ ಮತವನ್ನೂ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಕೊಟ್ಟದ್ದಾಯಿತು. ಶರೀರ, ಪ್ರಾಣ, ವಿಜ್ಞಾನ – ಇವು ಮೂರೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧಿಸಿಕೊಂಡೇ ಇರುವದರಿಂದ ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಿಯೇ ಜ್ಞಾನದ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿಬೇಕಾಗಿರುವದೆಂಬುದನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಜ್ಞಾನವು ಶರೀರದ ಒಂದು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವದೆಂಬ ಮತದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅಡಚಣೆಗಳಿರುವವೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಮೊದಲೇ ಸೂಚಿಸಿದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಈಗ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಪ್ರಾಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವದೆಂಬ ವಾದವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಾಣವೆಂದರೇನೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದಿಂದಲೂ ಚರ್ಚೆಯು ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ಹೆಚ್ಚುಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿರುವದಾದರೂ ಪ್ರಾಣದತತ್ತ್ವವು ಮಾತ್ರ ಇಂದಿಗೂ ರಹಸ್ಯವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಭೌತಿಕಜ್ಞರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ, ಮಾನೆರಾನ್ (Moneron) ಎಂಬುದು ಪ್ರಾಣದ ಅತ್ಯಂತ ಅವ್ಯಕ್ತರೂಪವು. ಅದು ಅಮೀಬ (Amoeba) ಎಂಬ ಮೂಲಪ್ರಾಣಿಯಾಗಿ ಬಗೆಬಗೆಯ ವಿಕಾಸಗಳ ಅಂತಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮುಟ್ಟಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳಾಗಿರುವದು. ಈ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾನೊಂದು ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುವ ವಾನರನಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ನರನಲ್ಲಿಯೂ ವಾನರನಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಪ್ರಾಣಶಕ್ತಿಯು ಒಂದೇ ಬಗೆಯದಾಗಿರುವದೆಂಬುದು ಭೌತಿಕಜ್ಞರ ವಾದವು. ಪ್ರಾಣವು ಹೇಗೆ ಹೇಗೆ ವಿಕಾಸವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇನೂ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದಂತೆ

ಆಗಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಾಚಕರಿಗೆ ನೆನಪುಕೊಡಬೇಕಾದ್ದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಇದಿರಲಿ, ಪ್ರಾಣಕ್ಕೂ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿರುವ ನಾನೆಂಬ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವೇನು? ಅರಿವೆಂಬುದು ಪ್ರಾಣದ ಧರ್ಮವೆ, ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಮತ್ತೊಂದು ತತ್ತ್ವದ ಧರ್ಮವೆ? ಇಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಒಂದು ಅಡ್ಡಗೋಡೆ ಬಂದು ನಿಲ್ಲುವದು.

ಪಶ್ಚಿಮದೇಶದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕರಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕವಸ್ತುವಿನ ರೂಪಾಂತರವೇ ಪ್ರಾಣವೆಂಬ ವಾದಿಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಾಗಿ ಪ್ರಾಣಶಕ್ತಿಯು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದದ್ದೆಂಬ ಪ್ರಾಣವಾದಿಗಳೂ (vitalists) ಉಂಟು. ಅವರ ಮತವನ್ನೂ ವಿಕಾಸವಾದವನ್ನೂ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡು ಸಿದ್ಧಾಂತಮಾಡಿರುವ ತಾರ್ಕಿಕರಲ್ಲಿ ಹೆನ್ರಿ ಬರ್ಗ್ಸನ್ ಎಂಬಾತನೊಬ್ಬನು. ಪ್ರಾಣವೆಂಬುದೇನು? ಅದೇನು ದ್ರವ್ಯವೆ, ಗುಣವೆ? – ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಕೇಳಿದರೆ ಆತನ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ, ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ವಸ್ತುಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಹೊರಚ್ಚಾಗಿ ಬಯಲಿನಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವವೆಂದೂ ಅವುಗಳು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವವೆಂದೂ ನಾವು ಭಾವಿಸಿರುವೆವು. ಕಾಲದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವು ಒಂದೊಂದು ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವದೆಂದೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಅದು ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರೂ ಆ ಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಮಾರ್ಪಡದೆ – ಮುತ್ತುಗಳನ್ನು ಪೋಣಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ದಾರದ ಹಾಗೆ – ಒಂದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಯಾವದೋ ಒಂದು ದ್ರವ್ಯವು ಅದರಲ್ಲಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದೆಂದೂ ನಾವು ಎಣಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಈ ವಾಸನೆಯಿಂದ ತುಂಬಿರುವದರಿಂದಲೇ 'ಪ್ರಾಣವೆಂದರೆ ಏನು?' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಹಾಕುತ್ತಿರುವದು. ಆದರೆ ಪ್ರಾಣವೆಂಬುದು ಇಂಥ ವಸ್ತುವೂ ಅಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಯಾವದಾದರೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಕಾಲ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವದು, ಎಂದರೆ ಎಡೆಬಿಡದೆ ಆಗುತ್ತಿರುವ ಮಾರ್ಪಾಡು ಮತ್ತು ಚಲನೆಯಾಗಿರುವದು. ಕಾಲವೆಂದರೆ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳ ಮಾರ್ಪಾಡಿನ ವೇಗವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಅಳತೆಯೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಿರುವೆವು, ಮತ್ತು ವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವಾಗ ಆ ಕಾಲವನ್ನು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆಯೇ ವಿಚಾರಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಡುವೆವು. ಅದರ ವೇಗವು ಹೆಚ್ಚು ಅಥವಾ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿರುವದೆಂದು ಮತ್ತೊಂದರ ಹೋಲಿಕೆಯಿಂದ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿರುವದು. ಆದರೆ ಅದು ನಿಜವಾದ ಕಾಲವಲ್ಲ, ಕಾಲಾಭಾಸವು. ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಕಾಲವೆಂದರೆ ಅಖಂಡವಾಗಿ ಹರಿಯುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಾಣಪ್ರವಾಹವೇ. ಈ ಪ್ರಾಣವೇ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು. ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವಾಗ ಒಂದೊಂದು ಪ್ರತ್ಯಯದ ಮೂಲಕ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹಾಗೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಪ್ರತ್ಯಯದ ಮೂಲಕ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಅದು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ನೇರಾದ ಅನುಭವದಿಂದಲೇ ಇದನ್ನು

ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವದು. ಹೀಗೆ ಅದನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಅದು ಸತತವಾಗಿ ಹರಿಯುತ್ತಿರುವ ಪರಿಸ್ಪಂದಪರಿಣಾಮಪ್ರವಾಹವೇ ಆಗಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ.

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಕ್ಕೂ ಅರಿವಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವೇನು? – ಎಂದರೆ **ಪ್ರಾಣವು ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣಕ್ಕೂ ಅರಿವಿಗೂ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ನಾವು ಬದುಕಿರುವವದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಾಣದ ಅರಿವು ನಮಗಿರುವದು. ಹೀಗೆ ಬದುಕಿರುವ ದೆಂಬುದೇ ಪ್ರಾಣದ ಅರಿವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಏಕಾಗ್ರತೆಯಿಂದ ಯಾವಾಗ ಬೇಕಾದರೂ ನಾವು ಪ್ರಾಣದ ಅನುಭವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿರುವದು.** ಈ ಅನುಭವವು ಬುದ್ಧಿಧರ್ಮವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಪ್ರತ್ಯಯದ ಮೂಲಕವಾಗಿ ವಸ್ತು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ನಾವು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಶಕ್ತಿಗೆ ಬುದ್ಧಿಯೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಬುದ್ಧಿಯೆಂಬುದು ಪ್ರಾಣರೂಪವಾದ ವಿಶಾಲವಾದ ಅರಿವಿನ ಸಾಗರದಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವ ಹಿಮಗಡ್ಡೆಯಂಥ ಒಂದಾನೊಂದು ವಿಕಾಸವಿಶೇಷವು. ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣು, ಕಿವಿ – ಮುಂತಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗೋಲಕಗಳು ಹೇಗೆ ವಿಕಾಸಕ್ರಮದಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರುವವೋ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಅವುಗಳಿಂದ ಬಾಹ್ಯಸತ್ತೆಯ ಒಂದಾನೊಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಪರಿಮಾಣವೂ ಒಂದಾನೊಂದು ಆಕಾರವೂ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಲ್ಪಡುವವೋ, ಅದರಂತೆಯೇ ಬುದ್ಧಿ ಯೆಂಬುದೂ ಪ್ರಾಣರೂಪರಾದ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ವಿಕಾಸವಾಗಿರುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಕರಣ ವಿಶೇಷವು; ಇದರಿಂದ ಹೊರಗಿನ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಇಂತಿಷ್ಟನ್ನೇ ಇಂಥದ್ದೊಂದು ಆಕಾರ ದಿಂದಲೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇರ್ಪಟ್ಟಿರುವದು. ಈ ಬುದ್ಧಿಯ ಮೂಲಕ ನಾವು ಇರವಿನ ರಾಶಿಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡು ಆ ಅರಿವನ್ನು ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವೆವು. ಬುದ್ಧಿಯು ಇರವಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಪರಿಚ್ಛೇದವು ಎರಡು ಬಗೆಯಾಗಿರುವದು. ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಇರವೆಂಬುದೆಲ್ಲ ಅಖಂಡ ಪ್ರವಾಹರೂಪವಾಗಿರುವದಾದರೂ ಬುದ್ಧಿಯು ಅದನ್ನು ಸ್ಥಿರವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುಗಳಾಗಿ ತೋರಿಸುತ್ತಿರುವದು; ಅರಿವೆಂಬುದೂ ನಿಜವಾಗಿ ಅಖಂಡ ಪ್ರವಾಹರೂಪವಾಗಿಯೇ ಇರುವದಾದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನಗಳು, ಇಚ್ಛೆಗಳು, ಸಂಕಲ್ಪಗಳು, ಭಾವಗಳು – ಎಂಬ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಗೆಬಗೆಯ ಸ್ಥಿತಿಗಳಿರುವಂತೆ ತೋರಿಸುತ್ತಿರುವದು. ಚಲಿಸುವ ದೃಶ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಭಾಗಗಳ ಭಾವಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ತೆಗೆದು ಚಲನಚಿತ್ರಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸುವರಲ್ಲವೆ? ಹಾಗೆಯೇ ಬುದ್ಧಿಯು ಅಖಂಡಸತ್ತಾಪ್ರವಾಹವನ್ನು ತುಂಡಿಸಿ ತುಂಡಿಸಿ ಸ್ಥಿರವಸ್ತುಗಳಾಗಿಯೂ ಅರಿವಿನ ಸ್ಥಿತಿಗಳಾಗಿಯೂ ಮಾರ್ಪಡಿಸುವದು. ನಾನೆಂಬ ವಸ್ತುವೊಂದು ಸ್ಥಿರವಾಗಿರುವ ದೆಂದೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ವಿಜ್ಞಾನಗಳುಂಟಾಗುತ್ತಿರುವವೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವದು ಬುದ್ಧಿ ಕೃತವಾದ ಭ್ರಾಂತಿಯೆ, ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರವಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರು ವವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೂ ಬುದ್ಧಿಕೃತವಾದ ಭ್ರಾಂತಿಯೆ.

ಬಾಹ್ಯಸತ್ಯತ್ವವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವೆಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ, ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಾಣವೇ ಪರಮಾರ್ಥವು. ನಮಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗುವಾಗ ಹೊಸದಾಗಿ ನಾವು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಿಲ್ಲ, ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳು ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವದೂ ಇಲ್ಲ; ವಿಜ್ಞಾನವು ಹೊರಗಿನ ಸತ್ತೆಯನ್ನೇ ವಿಭಾಗಿಸಿ ಅರಿಯುತ್ತದೆ. ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇಲ್ಲ, ಆ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಅನುಭವವೇ ಸಾಧಕವಾಗಿರುವದು. ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಪ್ರಯೋಜನವೇನೆಂದರೆ ಅದು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಗಳಿಗಿರುವ ಪರಸ್ಪರಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಕರವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಹಿಂದೆ ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಂದ ಹೀಗೆ ನಡೆದಿತ್ತು, ಈಗಿನ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಹೀಗಿವೆ, ಮುಂದೆ ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ಇಂಥ ಫಲವು ಆಗುತ್ತದೆ – ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಬುದ್ಧಿಯು ನಮಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಶರೀರವನ್ನು ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಉದ್ಭವಸ್ಥಾನವಾಗಿಯೂ, ಅದಲ್ಲಿರುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಹೊರಗಿನ ಸನ್ನಿವೇಶದರಿವಿಗೆ ದ್ವಾರಗಳನ್ನಾಗಿಯೂ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಉತ್ತೇಜಕಗಳನ್ನಾಗಿಯೂ, ಮೆದುಳನ್ನು ಆಯಾ ಕಾರ್ಯದ ಉದ್ಬೋಧಕಸ್ಥಾನವಾಗಿಯೂ ನಾವು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವೆವು. ಇದೆಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರದ ಮಾತಾಯಿತು. ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದು ಅಖಂಡವಾಗಿ ಪ್ರವಹಿಸುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಾಣಪ್ರಜ್ಞಾರೂಪವಾಗಿರುವದು; ಈ ಪ್ರಾಣ ಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ಆದಿಯಿಲ್ಲ, ಅಂತವಿಲ್ಲ, ಇದಿಷ್ಟು **ಬರ್ಗ್ಸನ್ನನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ** ಸಾರವು.

ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ವಿವರಿಸಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಪ್ರಾಚೀನವೇದಾಂತ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಪ್ರಾಣಾತ್ಮವಾದವೂ ಅಲ್ಲ, ವಿಜ್ಞಾನಸಂತಾನವನ್ನೇ ತತ್ತ್ವವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಬೌದ್ಧರ ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮವಾದವೂ ಅಲ್ಲ, ಇದು ವಿಕಾಸವಾದವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಕ್ರಿಯಾಪ್ರವಾಹಾತ್ಮಕ ಪ್ರಾಣಪ್ರಜ್ಞಾತ್ಮವಾದವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವು ಯಾವದು? – ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ 'ಯಾವದೊಂದು ಸ್ಥಿರವಾದ ಆಶ್ರಯವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಅಖಂಡಪ್ರವಾಹವಾದ ಪ್ರಾಣವೇ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ' ಎಂಬುದೇ ಈ ದರ್ಶನದ ಉತ್ತರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ದರ್ಶನದ ಸಮಾಲೋಚನೆಯನ್ನು ಈಗ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಬಹುದು.

ನಮಗೂ ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯವಹಾರವು ಜ್ಞಾನಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ; ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಾತ್ಮಕವಾದ ವ್ಯವಹಾರವು ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದು ಈ ದರ್ಶನದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಆದರೆ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ಏತಕ್ಕೆ ಇರಬಾರದು? ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನ, ಕ್ರಿಯೆ –

ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಮೀರಿರುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಮಗೆ ತಂದುಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಉಭಯಾತ್ಮಕವ್ಯವಹಾರವೂ ಏತಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟಿರಬಾರದು? – ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುವದು ಕಷ್ಟವಾಗಿರುವದು. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಾಣದ ವಿಕಾಸವು ಅನಾದ್ಯನಂತವಾಗಿರುವಲ್ಲಿ ಇನ್ನುಮುಂದೆ ಯಾವ ಯಾವ ವಿಕಾಸಗಳು ಆಗಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಯಾರಿಂದಲೂ ಆಗುವ ಹಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಇದಿರಲಿ. ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಗಳೆರಡೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಯೇ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೆಂದೂ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯು ಅಲ್ಲವೆಂದೂ ನಿರ್ಧರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಏನು ಆಧಾರವಿದೆ? ನಾವು ಪ್ರಾಣಸ್ವರೂಪರಾಗಿರುವೆವೆಂಬುದು ನೇರಾದ ಅನುಭವದಿಂದ ಕಂಡುಬರುವದೆಂದು ಹೇಳುವದಾದರೆ, ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯೆಯು ವಿಷಯವಾಗಿಯೇ ಕಂಡುಬರುವದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವೇ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಏಕೆ ಹೇಳಬಾರದು? ನನ್ನ ಜ್ಞಾನ, ನನ್ನ ಪ್ರಾಣ – ಎಂಬ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಬುದ್ಧಿವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣ – ಇವೆರಡೂ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲವೆಂದೇ ಏತಕ್ಕೆ ತೀರ್ಮಾನ ಮಾಡಿಬಿಡಬಾರದು? ವಿಕಾಸಕ್ರಮವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಜ್ಞಾನವು ಅತ್ಯಂತ ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುವಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ವಿಕಾಸವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾದೀತು?

ಸಂತತ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವ ಪ್ರಾಣವೇ ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವದೆಂಬ ವಾದವು ತರ್ಕದ ಏಟನ್ನು ತಡೆಯಲಾರದ್ದಾಗಿರುವದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರಾಣ ಕ್ರಿಯೆಯು ವಿಕಾರರೂಪವಾಗಿರುವದೊ, ಚಲನೆಯ ರೂಪವಾಗಿರುವದೊ? – ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪಮಾಡಿ ನೋಡಿರಿ. ಅದು ವಿಕಾರವೆಂದರೆ ಪ್ರಾಣವು ಪ್ರಾಣವಲ್ಲದ ತತ್ತ್ವವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಬೇಕಾಗುವದು, ಅರಿವು ಅರಿವಲ್ಲದ ತತ್ತ್ವವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಬೇಕಾಗುವದು. ಇದು ಯಾರಿಗೂ ಒಪ್ಪಾಗುವ ಮಾತಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಅದು ಅಖಂಡಚಲನಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವದೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಭೂತಭವಿಷ್ಯದ್ವರ್ತಮಾನಗಳೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಆಗಿರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದು. ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಸ್ಥಿರ ವಸ್ತುಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದು. ಈ ಸ್ಥಿರವಸ್ತುಕಲ್ಪನೆಯು ಎರಡು ಬಗೆಯ ಚಲನೆಗಳಿಂದಾಗಿರುವದೆಂಬ ಉತ್ತರವಾಗಲಿ, ಇದು ಬುದ್ಧಿಕಲ್ಪಿತವಾದ ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯೆಂಬ ಉತ್ತರವಾಗಲಿ, ನಮಗೆ ಚಿತ್ತಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಕೊಡಲಾರದು. ಅಖಂಡವಾದ ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಒಂದು, ಎರಡು – ಎಂಬ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಲ್ಲಿಯದು? ಬುದ್ಧಿಯು ಪ್ರಾಣದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿರುವಾಗ ಪ್ರಾಣದಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಈ ಸ್ಥಿರತ್ವವನ್ನೂ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನೂ ಕಾಣುವ ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿಯು ಅದಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಏತಕ್ಕೆ ಆಯಿತೆಂಬುದನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವರು ಯಾರು? ಒಂದು ವೇಳೆ ಯಾರಾದರೂ ಇದನ್ನು ಊಹಿಸಬಲ್ಲರಾದರೆ ಪ್ರಾಣವು ಎತ್ತ ಕಡೆಗೆ ಏತಕ್ಕೆ ಪ್ರವಹಿಸುತ್ತಿರುವದೆಂಬುದನ್ನೂ ಅವರು ಊಹಿಸಬಲ್ಲವರೆಂದಾಗುವದು. ಆಗ ಪ್ರಾಣವು

ಊಹಿಸಲರಿಯದ ಹೊಸ ಹೊಸ ವಿಕಾಸಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿರುವದೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಬಿದ್ದು ಹೋಗುವದು.

ಇದೆಲ್ಲ ಬುದ್ಧಿಯ ವಿಚಾರಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ತೊಡಕುಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಅನುಭವದ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಪ್ರಾಣಾತ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಇವುಗಳಿಂದ ಯಾವ ಹಾನಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವದಾದರೆ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಯಾವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೂ ಕಟ್ಟುವದೇ ತಪ್ಪೆಂದಾಗುವದು; ಆಗ ಬುದ್ಧಿಕಲ್ಪಿತವಾದ ಪ್ರಾಣಾತ್ಮವಾದವೂ ಮಿಕ್ಕ ವಾದಗಳ ಖಂಡನೆಯೂ ವ್ಯರ್ಥವಾಗುವದು. ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಪ್ರಾಣಾತ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಅನುಭವವೂ ಆಸರೆಯನ್ನು ಕೊಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಪ್ರಾಣದ ಅಭಾವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಆಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಪ್ರಾಣ, ಅರಿವು–ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂದೂ ಬರ್ಗ್ಸನನು ಪಡುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಎಚ್ಚರದನುಭವವೊಂದನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಾಡಿದ ತರ್ಕದ ಫಲವಾಗಿರುವದು. ಏಕೆಂದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಾವು ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಅರಿಯುತ್ತಿರುವಂತೆಯೂ ನಮ್ಮೊಳಗೆ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಾಣವಿರುವಂತೆಯೂ ಭಾಸವಾಗುವದು; ಆದರೆ ಆ ಪ್ರಾಣವಾಗಲಿ, ಆ ಪ್ರಪಂಚವಾಗಲಿ ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದಲೂ ವಿಕಾಸವಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವದೆಂದು ಯಾವ ಪ್ರಾಣಿಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೂ ಊಹಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವದಾದರೂ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಹಾಗೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಬರಿಯ ನಿದ್ರೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ನೋಡಿದರಂತೂ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಸ್ವರೂಪವಾಗಲಿ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿರುವ ವ್ಯವಹಾರವಾಗಲಿ, ಆ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯಾಗಲಿ, – ಯಾವದೊಂದೂ ಗೋಚರವಾಗುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಯಾರೂ ಅನ್ನುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಪ್ರಾಣಸ್ವರೂಪರೆಂಬ ವಾದವು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ.

ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರದಿಂದ ಪ್ರಾಣವೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವೆಂಬ ವಾದವೂ ನಿಲ್ಲುವ ಹಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಏರ್ಪಟ್ಟಂತಾಯಿತು. ಬಾಹ್ಯಸತ್ಯತ್ವವಾದ, ವಿಜ್ಞಾನವಾದ – ಈ ಎರಡರ ಜೊತೆಗೆ ಇದೊಂದು ಮೂರನೆಯ ಪಂಥವಾಯಿತೇ ಹೊರತು ಪ್ರಕೃತದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಇದರಿಂದ ಯಾವ ಉತ್ತರವೂ ದೊರಕಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಕೊಡಬಹುದಾದ ಬೇರೆ ಕೆಲವು ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಕಡೆಯ ತೀರ್ಪನ್ನು ಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ವಿಚಾರವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಮುಂದುವರಿಸಬೇಕಾಗಿರುವದು.



31. ಅಂತಃಕರಣಪರೀಕ್ಷೆ

ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವು ಯಾವದೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಪ್ರಾಣವೂ ಅರಿವೂ ಒಂದೇ ಎಂಬವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಶರೀರ, ಪ್ರಾಣ – ಇವೆರಡನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದಿರುವದು ಅಂತಃಕರಣವು. ಅಂತಃಕರಣವೆಂದರೆ ಯಾವ ಕರಣದಿಂದ ನಾವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವೆವೋ, ಯಾವದರಿಂದ ಹೀಗೆ ಹೀಗೆ ನಡೆಯೋಣವೆಂದು ಸಂಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವೆವೋ, ಯಾವದರಿಂದ ಸುಖದುಃಖಾದಿಭಾವಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವೆವೋ ಆ ಕರಣವು. ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿದಾಗ ಅದನ್ನು **ಬುದ್ಧಿ** ಯೆಂದೂ ಸಂಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿದಾಗ **ಮನಸ್ಸೆಂ**ದೂ ಸುಖದುಃಖಾದಿಗಳ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿದಾಗ **ಹೃದಯ**ವೆಂದೂ ಈ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನೇ ಕರೆಯುವದು ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ವಾಡಿಕೆಯಾಗಿರುವದು. ನಾನು ಅರಿತೆನು, ನಾನು ಸಂಕಲ್ಪಿಸಿದೆನು, ನಾನು ಸುಖಪಟ್ಟೆನು ಅಥವಾ ದುಃಖಪಟ್ಟೆನು – ಎಂದು ನಮಗೆ ಅನುಭವವಾಗುವದೆಂದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದೇ ಇದೆಯಷ್ಟೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಅರಿತೆನು' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ 'ನಾನು' ಯಾವದು? – ಎಂಬುದೇ ನಾವು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು.

ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಬುದ್ಧಿಯನ್ನೇ ನಾನೆಂದು ಕರೆಯುವರು. ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಬೌದ್ಧರೂ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರೂ ಹೊರಕ್ಕೆ ತಂದಿದ್ದ ವಿಜ್ಞಾನವಾದದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಹಿಂದೆಯೇ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯಸತ್ಯತ್ವವಾದಿಗಳು ಹಾಕುವ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಮೊದಮೊದಲಿನ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯವಿಜ್ಞಾನ ವಾದಿಗಳು ವಿಜ್ಞಾನವೇ ವಿಷಯವು, ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವೆಂಬು ದೊಂದಿಲ್ಲ – ಎಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರು; ವಿಜ್ಞಾನ ಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವ ಅಹಂಕಾರಾತ್ಮನು ಒಬ್ಬನು ಇರುತ್ತಾನೆಂದು ಅವರು ಒಪ್ಪುತ್ತಿ ದ್ದರು. **ಅರಿಯುವದು, ಸಂಕಲ್ಪಿಸುವದು, ಕಲ್ಪಿಸುವದು, ನೆನಸುವದು - ಮುಂತಾದ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನುಳ್ಳದ್ದೇ ಮನಸ್ಸು, ಜೀವ, ನಾನು - ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥವು ಎಂದು ಅವರ ಮತವಾಗಿದ್ದಿತು.**

ಆದರೆ ವಿಚಾರವು ಮುಂದುವರಿದಂತೆ ಈ ನಾನು ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥದ ಅಭಾವವೇ ಏರ್ಪಡುತ್ತಾ ಬಂದಿತು. ಹೇಗೆ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲವೋ ಹಾಗೇ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ನಾನೆಂಬುದೂ ಇಲ್ಲ ವೆಂಬುದೇ ಯುಕ್ತ – ಎಂದು ಹ್ಯೂಮ್ (Hume) ಎಂಬಾತನು ಸಿದ್ಧಾಂತಗೊಳಿಸಿದನು. ವಿಜ್ಞಾನ, ಸಂಕಲ್ಪ, ಭಾವ – ಇವುಗಳು ಮಾತ್ರ ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವವೇ ಹೊರತು

ಇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವು ಯಾವದೂ ಗೋಚರವಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಹೊರಗಾಗಲಿ ಒಳಗಾಗಲಿ ತೋರಬರುವ ದೃಶ್ಯಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಆಧಾರವಸ್ತುವೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ – ಎಂಬುದು ಆತನ ವಾದವು.

ಜರ್ಮನಿದೇಶದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಇಮ್ಯಾನ್ಯುಆಲ್‌ಕ್ಯಾಂಟ್ **(Cantt)** ಎಂಬಾತನು ಇದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡನು. ಆತನ ತರ್ಕವೂ ಸಂಶಯ ವಾದ ದಲ್ಲಿಯೇ ಕೊನೆಗಂಡಿತು. ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳಿಲ್ಲದೆ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವುಂಟಾಗ ಲಾರದೆಂಬುದನ್ನು ಆತನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡನು; ವಿಚಾರಮಾಡುವವನೂ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದನೂ ಆಗಿರುವ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಆತನು ಇರಬೇಕೆಂದು ಒಪ್ಪಿದನು. ಆದರೂ ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ವಿಷಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನಾಗಲಿ, ವಿಜ್ಞಾನಾಶ್ರಯವಾದ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪ ವನ್ನಾಗಲಿ, ಇದ್ದದ್ದು ಇದ್ದಹಾಗೆ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವದು ಆಗಲೇ ಆರದು – ಎಂಬುದು ಕ್ಯಾಂಟನ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಯಿತು.

ನಮ್ಮ ಪ್ರಕೃತಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಈತನ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಉತ್ತರವೂ ದೊರೆಯ ದಿದ್ದರೂ ಒಂದು ವಿಶೇಷತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕ್ಯಾಂಟನು ಹೊಸದಾಗಿ ಕಂಡುಹಿಡಿದನು. ಅದೇ ನೆಂದರೆ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಆಗುತ್ತದೆ; ಅವುಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ನಾವು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ತರ್ಕದಿಂದ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವ, ಆಲೋಚನೆ – ಎಂಬ ಎರಡು ದ್ವಾರಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಜ್ಞಾನ ಸಂಪಾದನೆಯು ಕೆಲವು ಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಒಳ ಪಟ್ಟೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳ ಅನುಭವವು ಆಕಾಶ, ಕಾಲ – ಇವಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದೇ ಆಗುವದು. ಒಳಗಿನ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವು. ಕಾಲಾಕಾಶಗಳಿಲ್ಲದೆ ನಮಗೆ ಯಾವ ಇಂದ್ರಿಯದ ಅನುಭವವೂ ಯಾವ ಆಲೋಚನೆಯೂ ಆಗುವ ಹಾಗೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲದೆ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯು ಕೆಲವು ಗೊತ್ತಾದ ಕ್ರಮ ಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಗಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವುಂಟು. ಈ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಇಂತಿಷ್ಟೇ ಎಂದು ಗೊತ್ತುಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಕಾಲ, ಆಕಾಶ, ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮಗಳು ಎಂಬ ಎಲ್ಲೆಕಟ್ಟುಗಳು ಉಂಟೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲೆಕಟ್ಟುಗಳು ನಮ್ಮ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವವೆ, ಅಥವಾ ಹೊರಗಿನ ಅನುಭವದಿಂದ ಉಂಟಾದವುಗಳೆ? – ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಿ ಕ್ಯಾಂಟನು ಅವು ಅಂತಃ ಕರಣದ ಧರ್ಮಗಳೇ ಎಂದರೆ ಆಲೋಚನಾವೃತ್ತಿಯ (Understanding) ಆಕಾರಗಳೇ ಹೊರತು, ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದ ಅನುಭವದ ಫಲವಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಪಡಿಸಿದನು.

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವಿವರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಇದು ಸ್ಥಳವೂ ಅಲ್ಲ, ನಮ್ಮ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅದು ಅಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕೂ ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕ್ಯಾಂಟನ ಹೊಸ ಶೋಧನೆಯ ಮಹತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಆ ಶೋಧನೆಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ವಿವರಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಲೇಖನಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರಕೃತಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಡುವಮಟ್ಟಿಗೆ ಆತನ ವಿಚಾರದ ಫಲಿತಾಂಶವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸುವೆವು. ಮನುಷ್ಯನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವ, ಆಲೋಚನೆ – ಈ ಎರಡೇ ದ್ವಾರ ಗಳಿಂದ ಆಗುವದರಿಂದಲೂ ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂಬುದು ಮನುಷ್ಯಜಾತಿಯವರಾದ ನಮಗೆ ಅಂತಃಕರಣದ ಆಲೋಚನಾವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸಹಜ ವಾಗಿರುವ ಕಾಲ, ಆಕಾಶ, ಹನ್ನೆರಡು ಆಲೋಚನಾಕಾರಗಳು **(Categories)** – ಎಂಬ ಹದಿನಾಲ್ಕು ಉಪಾಧಿಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಆಗಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ನಾವು ನೇರಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನೋಡಿ ತಿಳಿಯುವದು ಅಶಕ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೂ ಅನು ಮಾನದಿಂದಲೂ ನಾವು ತಿಳಿಯುವದೆಲ್ಲ ಸೋಪಾಧಿಕವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಜೀವ, ಈಶ್ವರ, ಪ್ರಪಂಚ – ಎಂದು ನಾವು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಗೆ **(Reason)** ಈ ಮೂರೂ ಸಹಜವಾಗಿ ಉಪಾಧಿಗಳಾಗಿರುವದೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದ ರಿಂದ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಈ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದು; ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನೀತಿನಿಯಮದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಂಬಿಕೆಯ ಕಟ್ಟಡವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕಟ್ಟಬಹು ದಾಗಿರುವದು. ಇದಿಷ್ಟು ಕ್ಯಾಂಟನ ದರ್ಶನದ ಫಲಿತಾಂಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಕ್ಯಾಂಟನ ತರುವಾಯ ಬಂದವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಆತನ ಯುಕ್ತಿಸರಣಿಯನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಆಲೋಚನಾಕಾರಗಳನ್ನೇ ಪರಮತತ್ತ್ವ ಗಳಾಗಿ ಭಾವಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನಟ್ಟಕ್ಕೇರಿಸಿದರು; ಈ ಆಕಾರಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಯಾವ ತತ್ತ್ವವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ, ಇವು ಯಾವುದಾದರೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟವಲ್ಲವೆಂದೂ ದೇಶಕಾಲಾತೀತವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವವೆಂದೂ ಅವರು ವಾದಿಸಿ ದರು. ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವೆಂಬುದನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿನೋಡಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷಣ ಗಳಿಗಿಂತ ಅದು ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂದು ಕಂಡುಬರುವದು; ಈ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಕೇವಲ ವಿಜ್ಞಾನಮಯವಾಗಿರುವವು; ವಿಜ್ಞಾನಗಳು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಿಜ್ಞಾನಗಳಾಗಿಯೇ ಇರುವವು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಅರಿವಿಗೂ ಇರವಿಗೂ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಇರವೆಂಬುದು ಬೇರೆ ಒಂದು ವಿಷಯವೂ ಅಲ್ಲ, ಅರಿವೆಂಬುದು ಯಾವನಾದರೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಶ್ರಯ ದಲ್ಲಿರುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ತಾನೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವ ಆಲೋಚನಾವರ್ಗಗಳ ಮಂಡಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೊರಕ್ಕೆ ಹಿಡಿದಾತನು ಹೆಗೆಲ್ (Hegel) ಎಂಬುವನು. ಆತನು ವಿಷಯವಿಷಯಿಗಳಿಗೆ ಭೇದಾಭೇದವಿರುವದೆಂಬ ಒಂದು ನವೀನತರ್ಕವನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುತ್ತಾನೆ.

ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಯಂತೆ ಸಂಕಲ್ಪವೃತ್ತಿಯೂ ಭಾವಗಳೂ ಇರುವವಷ್ಟೆ. ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಗೇ ಉಚ್ಚಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟದ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಸಂಕಲ್ಪ ವೃತ್ತಿಗೂ ಅದೇ ಬಗೆಯ ಪ್ರಾಣಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಮಾಡುವವರ ವಾದವು ಕೆಲವು ಕಾಲದ ಮೇಲೆ ಎದ್ದುಕೊಂಡಿತು. ಸಂಕಲ್ಪವೇ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಮೂಲಕಾರಣವು. ಕ್ರಿಯಾರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚ ದಲ್ಲಿ ಸಂಕಲ್ಪಕ್ಕೇ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವದು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಸಂಕಲ್ಪದ ಪ್ರಥಮಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಂಕಲ್ಪದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಂದಲೇ ದುಃಖಮಯ ವಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವದು, ಇದರ ನಿವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಸಕಲದುಃಖಗಳ ನಿವೃತ್ತಿ ಯಾಗುವದು – ಎಂದು ಸಂಕಲ್ಪವಾದಿಯಾದ ಷೋಪನ್ ಹ್ಯಾವರ್ ಎಂಬಾತನು ವಾದಿಸಿರುತ್ತಾನೆ.

ಪಾಶ್ಚಾತ್ತ್ಯಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವದು ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಆದರೂ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಶರೀರ, ಪ್ರಾಣ, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ - ಇವುಗಳನ್ನು ಆತ್ಮನೆಂದು ಹೇಳುವವರು ಹೇಗೆ ಆಗಿಹೋದರೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಪಶ್ಚಿಮದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆಂದೂ ಇವರಿಬ್ಬರ ವಿಚಾರಕ್ರಮವು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾದರೂ ಒಟ್ಟನಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಪರೀಕ್ಷೆಯ ಪ್ರವಾಹವು ಎರಡು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ಕಡೆಗೆ ಸಾಗುತ್ತಿರುವದೆಂದೂ ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಪಾಶ್ಚತ್ಯವಿಚಾರಕರ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕೊಡ ಬೇಕಾಯಿತು. ಇದಲ್ಲದೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಪೂರ್ವ ಪಕ್ಷಿಗಳ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಈಗ ಸಿಕ್ಕುವದಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಕ್ಯಾಂಟ್, ಹೆಗಲ್, ಷೋಪನ್‌ಹ್ಯಾವರ್ - ಮುಂತಾದವರ ವಿಚಾರಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಗೌರವವನ್ನಿಟ್ಟಿರುವವರು ಪಶ್ಚಿಮದೇಶದಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಇರುತ್ತಾರೆ; ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಯುವಕರು ಕೂಡ ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಈಗ ಪ್ರೌಢ ವಿದ್ಯಾಶಾಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಓದುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ವೇದಾಂತವಿಚಾರಕರು ಈ ಪೂರ್ವ ಪಕ್ಷಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇದಂತಿರಲಿ, ನಾವು ಇದುವರೆಗೆ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವ ವಾದಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರುವ ದೋಷಗಳು ಯಾವವೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ನೋಡೋಣ. ನಾವು ಈ ಮೊದಲೇ ಸೂಚಿಸಿರುವಂತೆ ಅತ್ಯಂತವಾದ ಬಾಹ್ಯ ಸತ್ಯತ್ವವಾದಿಗಳಿಂದ ಹಿಡಿದು ಒಳಗಿನ ಅಂತಃಕರಣದ ವೃತ್ತಿಗಳಾದ ಬುದ್ಧಿ, ಮನಸ್ಸುಗಳವರೆಗೂ ಹೋಗಿರುವವರಲ್ಲಿ ಯಾರೊಬ್ಬರೂ ವಿಷಯವಿಷಯಿ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ವಿಷಯವೆಂದೇ ಎಣಿಸಿ ಅದರ ಸ್ವರೂಪನಿರ್ಧಾರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಹೋಗಿರುತ್ತಾರೆ; ಜ್ಞಾನವು ನಿತ್ಯಜ್ಞೇಯಗಳಾದ ಬಾಹ್ಯವಿಷಯ, ಶರೀರ, ಪ್ರಾಣ, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ – ಇವುಗಳ ಧರ್ಮವೆಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸಿರುವದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವು. ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಮನೋಬುದ್ಧಿಗಳಲ್ಲದೆ ನಾನೆಂಬ ಅಹಂಕಾರವೂ ಒಂದು ವೃತ್ತಿಯಾಗಿ ಕೂತುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನಸಂಕಲ್ಪಗಳಂತೆ ಸುಖ, ದುಃಖ,

ಇಚ್ಛೆ, ದ್ವೇಷ – ಮುಂತಾದ ಭಾವಗಳೂ ತೋರುತ್ತಿರುವವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವನಾದರೊಬ್ಬ ವಾದಿಯು ಈ ಭಾವಗಳ ಭೋಕ್ತೃವಾದ ಅಹಂಕಾರವೇ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೆಂದೂ ಅದೇ ಅರಿವಿಗೆ ಆಶ್ರಯವೆಂದೂ ಬೇಕಾದರೆ ವಾದವನ್ನು ಹೂಡಿಬಿಡಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಿಕ್ಕ ವಾದಗಳಿಗೆ ಎಷ್ಟು ಯುಕ್ತಿಯ ಬೆಂಬಲವಿದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೂ ಅಷ್ಟೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆಗಲೂ ಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯವೆಂದೇ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲವೂ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತದೆ, ಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತೆ ಯಾವದಕ್ಕೂ ವಿಷಯವಾಗಲಾರದು. ಇದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದಕಾರಣ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿಷಯವೆಂತ ಭಾವಿಸಿರುವದು ಈ ವಾದಗಳ **ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೆಯ ದೋಷ**ವೆಂದಾಯಿತು.

ಇನ್ನೊಂದು ವಿಚಾರ. ಶರೀರಪ್ರಾಣಮನೋಬುದ್ಧ್ಯಹಂಕಾರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಅರಿವು ಯಾವದು? ಇವುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ವಿಷಯಿಯಾದ ಆ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೂ ಇವುಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವೇನು? ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ತತ್ತ್ವವುಂಟೆ? – ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಈ ತರ್ಕವಾದಿಗಳು ಯಾರೂ ಮುಟ್ಟಿಯೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅಂತಃಕರಣದ ವೃತ್ತಿಯನ್ನೇ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ವಿಷಯವು ಬೇರೆಯೆಂದು ಕೆಲವರು, ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂದು ಕೆಲವರು; ವಿಷಯವಾದ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವಿನಿಂದಲೇ ಈ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವದೆಂದು ಕೆಲವರು, ಜ್ಞಾನವೇ ವಿಷಯವಾಗಿ ಹೊಳೆಯುವದೆಂದು ಕೆಲವರು; ವಿಷಯವು ಅನುಮಿತವೆಂದು ಕೆಲವರು, ವಿಷಯವೂ ಜ್ಞಾನಾಶ್ರಯವಾದ ಜೀವನೂ ಅನುಮಿತವೆಂದು ಕೆಲವರು, ಪ್ರತೀತರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅನುಮಿತ ವಸ್ತುವು ಇಲ್ಲದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಕೆಲವರು – ಹೀಗೆಲ್ಲ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾ ತಮತಮಗೆ ತೋರಿದಂತೆ ತರ್ಕಮಾಡುತ್ತಾಬಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು **ಎರಡನೆಯ ದೋಷವು.**

ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕಣ್ಣೆತ್ತಿಯೂ ನೋಡದೆ ಇರುವದು ಈ ವಾದಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸಮಾನವಾಗಿರುವ ದೊಡ್ಡ ದೋಷವು. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಎಚ್ಚರವೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ಯಾವದಾದರೊಂದು ತತ್ತ್ವವನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಪಟ್ಟುಹಿಡಿದು ವಾದ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ಅಭಿಮಾನವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಮೂಲಕಾರಣವೆಂದು ವಿಚಾರದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ನಾವು ತಿಳಿಸಿದ್ದೆವು; ವಿಚಾರದ ನಡುನಡುವೆಯೂ ಇದನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತಾ ಬಂದಿರುತ್ತೇವೆ. ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ನೋಟಗಳ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿ ನಾವು ಇದುವರೆಗೆ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವ ವಾದಗಳನ್ನು ಅವುಗಳಿಗೂ ಸೋಕಿಸಿನೋಡಿದರೆ, ಇದುವರೆಗೆ ಗುಡ್ಡದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದ ಎಷ್ಟೋ ಅಡ್ಡಿಗಳು ಹೇಗೆ ಆ ವಿಚಾರಸೂರ್ಯನ ತಾಪಕ್ಕೆ ಮಂಜಿನಂತೆ ಕರಗಿಹೋಗುತ್ತವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು.

❋ ❋ ❋

32. ಅರಿವಿನ ತಿರುಳು

ಇದುವರೆಗಿನ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದನುಭವವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಚಾರಮಾಡುವವರ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಹೊರಟು ಅರಿವಿನ ವಿಷಯ, ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಆಶ್ರಯ – ಇವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ನಡೆಯಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಇವು ಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದರ ನೆಲೆಯೂ ಸಿಕ್ಕದೆ ವಾದಿಗಳು ಪೇಚಾಡುತ್ತಿರುವರೆಂದೂ ತೋರಿಸಿದ್ದಾಯಿತು.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಾವು ವಿಚಾರಿಸಿದೆವಾದರೂ ಈ ವಿಚಾರದ ಫಲಿತಾಂಶವನ್ನು ಅನುಮಾನವೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೂ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹು ದಾಗಿದೆ; ಎಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವಾಗಲಿ, ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಲಿ, ವಿಷಯವಾಗಲಿ, ಆಶ್ರಯವಾಗಲಿ, ಇಂಥದ್ದೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವದು ಹೇಗೆ ಕಷ್ಟವಾಯಿತೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅನು ಮಾನಾದಿಗಳಿಂದುಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದಾನೊಂದು ನೆಲೆಯನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಕಷ್ಟವೆಂದೇ ತೀರ್ಮಾನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅನು ಮಾನಾದಿಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಯೇ ಬದುಕುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ **ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನ**ವೇ ಮುಖ್ಯವು. ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯಿರು ವದೋ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿರುವದೆಂಬ ಆಕಾರದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು. ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯೂ ಬೆಂಕಿಯೂ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಹೊಂದಿಕೊಂಡೇ ಇರುವವೆಂದೂ ಹೊಗೆ ಇರುವ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅಲ್ಲದೆ ಬೇರೆಯ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬೆಂಕಿಯು ಇರುವದೆಂದೂ ನಾವು ಇಟ್ಟು ಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟಿರುವೆವು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಹೊಗೆಯಿದ್ದರೆ ಬೆಂಕಿಯಿದೆ, ಆದರೆ ಬೆಂಕಿಯಿದ್ದರೆ ಹೊಗೆಯಿರುವದೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ – ಎಂದು ನಾವು ತೀರ್ಮಾನಿಸುವೆವು. ಹೀಗೆ ಅಧಿಕ ದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ಬೆಂಕಿಯು **ವ್ಯಾಪಕ**ವಾಗಿ ಎಡೆಬಿಡದೆ ಹೊಗೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿರು ವದರಿಂದ **ವ್ಯಾಪ್ಯ**ವಾದ ಹೊಗೆಯೆಂಬ **ಲಿಂಗ**ದಿಂದ (ಹೆಗ್ಗುರುತಿನಿಂದ) ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಬೆಂಕಿಯಿರಬೇಕೆಂದು ಊಹಿಸಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವೆವು. ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ಯವ್ಯಾಪಕಗಳು ಅಥವಾ ಲಿಂಗ ಲಿಂಗಿಗಳು – ಎರಡೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ವಿಚಾರದ ಕೋಟಲೆಗಳೆಲ್ಲ ಅನುಮಾನಕ್ಕೂ ಬರುವವಾಗಿರುತ್ತವೆಯೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗು ತ್ತದೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಅನುಮಾನದಿಂದುಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯಬುದ್ಧಿಯು ಮುಖ್ಯ ವಾಗಿ ಬೇಕಾಗಿರುವದು. ಲೋಕದಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಬೆಂಕಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಎಲ್ಲಾ ಹೊಗೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ನಾವು ಕಣ್ಣಿಂದಲೇ ಕಂಡು ಬೆಂಕಿಗೂ ಹೊಗೆಗೂ ವ್ಯಾಪ್ಯವ್ಯಾಪಕಭಾವ ವಿದೆಯೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವದು ಅಶಕ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ **'ವಹ್ನಿತ್ವ'** ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನೂ ಹೊಗೆಯಲ್ಲಿರುವ **'ಧೂಮತ್ವ'** ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನೂ ಆಧಾರವಾಗಿ

ಟ್ಟುಕೊಂಡು ಧೂಮತ್ವಕ್ಕೂ ವಹ್ನಿತ್ವಕ್ಕೂ ಇರುವ ನಿಕಟಸಂಬಂಧದಿಂದಲೇ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವೆವು. ಆದರೆ ಹಿಂದೆಯೇ ನಾವು ಕಂಡಿರುವಂತೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷ ಭಾವವೂ ವಿಚಾರದ ಹೊಡೆತಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲಲಾರದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದ ಬುಡವೂ ಭದ್ರವಿಲ್ಲವೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಲೋಕದ ಸಕಲವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೂ ಅಡಿಗಲ್ಲಾಗಿರುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಗಳೇ ಹೀಗೆ ಗಾಳಿಯಲ್ಲಿ ತೂರಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಇನ್ನು ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣದ ಹಾಡನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದ ದ್ದೇನು? ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜನರಿಗೆ ಇರುವ ಹೊಡೆದಾಟವನ್ನು ಕುರಿತು ಮತ್ತೊಂದು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕೆಂದಿರುವದರಿಂದ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷೋಪ ಜೀವಿಯಾದ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಾನವು ದೊರೆಯುವಂತಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನಿಷ್ಟೇ ಹೇಳಿಡುತ್ತೇವೆ.

ಹೀಗೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಹಾರವೂ ನೆಲೆಗೆ ನಿಲ್ಲದೆ ಇರುವ ದೆಂಬುದೇ ವಿಚಾರದ ಕೊನೆಯೆ? ಮತ್ತೆ ಯಾವ ದಾರಿಯಿಂದಲೂ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿ ಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲವೆ? – ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಎದುರಿಗೆ ಬಂದು ನಿಲ್ಲುವದು ಸಹಜವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವ್ಯವಹಾರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು ಇಟ್ಟು ಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವಿಭಾಗವು ನಾವು ನಂಬಿರುವಂತೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ವನ್ನು ಎಂದಿಗೂ ಕೊಡಲಾರದೆಂಬುದನ್ನು ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಮನಗಂಡ ಹೊರತು ಮುಂದಿನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ನಡೆಯಿಸುವದು ಆಗಲಾರದಾದ್ದರಿಂಧ ವಾಚಕರು ಈವರೆಗಿನ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೇಳಿರುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿವ್ಯವಹಾರದ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಮನದಟ್ಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕು. ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪುಷ್ಟಿಯನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಕುತೂಹಲಿಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿರುವ ಶ್ರೀಹರ್ಷನ ಖಂಡ ನಖಂಡಖಾದ್ಯ, ಚಿತ್ಸುಖಾರ್ಯರ ಅದ್ವೈತದೀಪಿಕೆ, ಆನಂದಗಿರಿಗಳ ತರ್ಕಸಂಗ್ರಹ – ಈ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕು: ಇಂಗ್ಲಿಷುಬಲ್ಲವರು ಬ್ರಾಡ್ಲಿ ಎಂಬಾತನು ಬರೆದಿರುವ "ತೋರಿಕೆಯೂ ತತ್ತ್ವವೂ" **(Appearance and Reality)** – ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ನಿಶ್ಚಿತವೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುವ ಸಕಲವೂ **ಅನಿರ್ವಚನೀಯ** (ಹೀಗೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ) ಎಂಬುದು ಆಗ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದಿರಲಿ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿವ್ಯವಹಾರವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂಬುದನ್ನು ಮನಗಂಡಿ ದೇವೆಂದೇ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಇದನ್ನು ದಾಟಿ ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಂಡು ಕೊಳ್ಳುವ ಮಾರ್ಗವು ಯಾವದು? ಆ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಪ್ರಕೃತಕ್ಕೆ ನಾವು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ

ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪಾದಿಗಳ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು? – ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಈಗ ಮಾಡೋಣ.

ಈ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ನಾವು ಹಿಂದಿನ ಲೇಖನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಸೂಚನೆಯು ಪರಮೋಪಕಾರಿಯಾಗಿರುವದು. ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ವಿಷಯವಿಷಯಿ ವಿಭಾಗ ವನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತರಬೇಕು. ಥಕ್ಕನೆ ನೋಡಿದರೆ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲವು ಒಂದ ಕ್ಕೊಂದು ವಿಷಯಿಯಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುವವು. ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವುಗಳೇ ಪರಮವಿಷಯಿಗಳೆಂದು ಅಲ್ಲಿಗೇ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮುಗಿಸಿಬಿಡುವ ಕುಂಟುದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸದೆ ಇರಬೇಕು: ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ವಿಷಯಿ, ಇಂದ್ರಿಯ ಗಳಿಗೆ ಅಂತಃಕರಣವು ವಿಷಯಿ; ಆದರೆ ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕೂ ವಿಷಯಿಯುಂಟೆ? – ಎಂದು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಹೊರಡಬೇಕು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶರೀರಪ್ರಾಣಮನೋಬುದ್ಧ್ಯಹಂಕಾರ ಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಕೊನೆಗೆ ನಿಂತೇ ನಿಲ್ಲುವುದು; ಅದೇ ವಿಷಯಿಯಾಗಿದೆ – ಎಂದು ವಾದಿಗಳು ತೀರ್ಮಾನಮಾಡಿಕೊಂಡು ಇನ್ನು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಇಣಿಕಿಯೂ ನೋಡದೆ ಇರುವರು. ಅಳಿಯನನ್ನೇ ಬಿಟ್ಟು ಮದುವೆಯ ದಿಬ್ಬಣವನ್ನು ಸಾಗಿಸುತ್ತಿರುವ ಮೂಢರಂತೆ, ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಷಯಿಯನ್ನೇ ಬಿಟ್ಟು ವಿಷಯವಿಷಯಿವಿಭಾಗವನ್ನು ಅವರು ನಡೆಯಿಸು ವರು; ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಹಾರದ ಬಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟು ಬಿದ್ದು ಅಲ್ಲಿಂದ ಹೊರಕ್ಕೆ ಬರುವ ಉಪಾಯವನ್ನು ಕಾಣದೆ ನರಳುತ್ತಿರುವರು.

ಆದರೆ ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ನಮಗೆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ದ್ವಾರವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳು ಇವೆಯೆಂದೂ ನಾವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಪ್ರಮೇಯವಾದ ದ್ರವ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಅರಿತು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಮಾತೃ ಸ್ವರೂಪರೆಂದೂ ನಾವು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುವೆವಷ್ಟೆ. ಈ ನಿಶ್ಚಯಕ್ಕೆ ಏನಾಧಾರ? – ಎಂದು ನಮಗೆ ನಾವೇ ಪ್ರಶ್ನೆಹಾಕಿ ಕೊಳ್ಳೋಣ. **ಪ್ರಮಾತೃ, ಪ್ರಮಾಣ, ಪ್ರಮೇಯ** – ಎಂಬ ಮುಕ್ಕಪ್ಪೆಯ ವ್ಯವಹಾರವು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತಿರುವದು? ಈ ವಿಭಾಗವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವದು? – ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಮಗೆ ನಾವೇ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳೋಣ.

ಈಗ ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೇ ಬದಲಾಯಿಸಿಬಿಡುವದು. ಪ್ರಮಾತೃ ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರಮೇಯವೆಂಬ ವಿಭಾಗವು ನಮಗೆ ಹೊರಗಾಗುವದು, ನಮಗೆ ಅದು ವಿಷಯವಾಗು ವದು; ಇದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ನಾವು ವಿಷಯಿಯಾಗುವೆವು. ಈ ವಿಷಯಿಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನಾವು – ಪ್ರಮಾತೃವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬ ಕರಣವನ್ನುಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ – ಯಾವ

ದಾದರೊಂದು ಸಾಧನವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರಮಾತ್ರಾದಿವಿಭಾಗವನ್ನು ಅರಿಯು ತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ನೇರಾಗಿ ಅರಿಯುತ್ತಿರುವೆವು. ಹೀಗೆ ಅರಿಯತ್ತಿರುವದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ – ಪ್ರಮಾತೃವು ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಅರಿಯು ವಾಗ ಅವನಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳಾಗುತ್ತಿರುವಂತೆ – ಯಾವದೊಂದು ಮಾರ್ಪಾಡೂ ಆಗುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ವಿಷಯವಾದ ಪ್ರಮಾತ್ರಾದಿವಿಭಾಗವು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಹೇಗೂ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳದೆಯೇ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದು. ದೊಡ್ಡದೊಂದು ಬೆಟ್ಟ ವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಕಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಬೆಟ್ಟದ ಭಾರವೇನೂ ಬೀಳದೆಯೇ ಬೆಟ್ಟದ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಆಗುತ್ತಿರುವಂತೆ, ಪ್ರಮಾತೃ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವೆಂಬ ವಿಭಾಗದ ಇಡಿಯ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೇ ನಾವು ಅರಿಯುತ್ತಿದ್ದರೂ ವಿಷಯವಾದ ಪ್ರಮಾತ್ರಾದಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಸೋಂಕು ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಇಲ್ಲದೆಯೇ ನಾವು ಅದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿರುವೆವು. ಹೀಗೆ ಯಾವ ಕರಣವನ್ನೂ ಉಪಯೋಗಿಸದ, ಯಾವ ಮಾರ್ಪಾಡೂ ಇಲ್ಲದ, ವಿಷಯದ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಸೋಂಕೂ ಇಲ್ಲದ – ಈ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು **ಸಾಕ್ಷಿ**ಯೆಂದು ಕರೆಯುವರು.

ಸಾಕ್ಷಿಯು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿಯುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರಬೇಕು; ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಮತ್ತೇನನ್ನೂ ಉಪಯೋಗಿಸದೆ ವಿಷಯ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಅರಿಯಲೇ ಆರದು. ಆದಕಾರಣ ನಮ್ಮ ವಿಚಾರವು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ನಿಂತಿತು: ನಮ್ಮ **ಸ್ವರೂಪವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಪರಮವಿಷಯಿಯು,** ಅದೇ ಸಕಲ ಪ್ರಮಾತ್ರಾದಿವಿಭಾಗದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೂ ಕಾಣುತ್ತಿರುವದು. ಅದೇ ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರದ ಅರಿವಿಗೆಲ್ಲ ತಿರುಳಾಗಿರುವದು.

ಮೇಲೆ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಾದರೆ ಎಚ್ಚರವೊಂದನ್ನೇ ಲಕ್ಷ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ ಕನಸನ್ನೂ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳ ಬೇಕು. ಆಗ ನಮಗೆ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು – ಇವೆರಡೂ ಒಟ್ಟುಒಟ್ಟಾಗಿ ವಿಷಯವಾಗಿ ತೋರಿ ಹಾರುತ್ತಿರುವ ದೃಶ್ಯಗಳೆಂಬುದು ಮನದಟ್ಟಾಗುವದು. ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳೆರಡೂ ಒಂದಾಗುತ್ತಲೊಂದು ನಮಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿ ತೋರಿ ಹಾರಿಹೋದಂತೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಭಾವನೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪರಮೋಪಕಾರಿಯಾದ ಉಪಾಸನೆಯಾಗು ವದು. ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲದೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಮಾತ್ರಾದಿಸಕಲ ವಿಭಾಗಗಳೂ ಕಂಡುಬರುವವೆಂತಲೂ ಅವೆರಡನ್ನೂ ನಾವು ಸಮವಾಗಿಯೇ ನೋಡು ತ್ತಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿ ಚೈತನ್ಯವಾಗಿರುವೆವೆಂತಲೂ ಈ ಭಾವನೆಯು ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಎಚ್ಚರವನ್ನೂ ಕನಸನ್ನೂ ಒಂದೇ ಸಮನಾದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು ನೋಡುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲುಮಾಡಿದ ಕೂಡಲೆ ಆ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಪ್ರಮಾತೃ ಜ್ಞಾನದ ತಿರುಳು ನಾವೇ – ಎಂಬ ಉತ್ತಮತತ್ತ್ವವು ನಮಗೆ ಹೊಳೆಯುವದು. ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯ, ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಆಶ್ರಯ – ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧವಾದ ತೊಡಕುಗಳೆಲ್ಲ ಮಾಯವಾಗುವವು. ಆದರೆ ನಮಗೆ ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತವಾದ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯು ಬೇಗನೆ ದಕ್ಕುವದಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದ ಮೇಲೆಯೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಭಿಮಾನವಿಟ್ಟು, ಕನಸೆಂಬುದು ಎಚ್ಚರದ ವಾಸನೆಯಿಂದಾದ ಮಿಥ್ಯಾನುಭವವೆಂತಲೂ ಅದಕ್ಕೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಯಾವ ಹೋಲಿಕೆಯೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂತಲೂ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲೇ ನಿರ್ಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿರುವೆವು. ಈ ನಿರ್ಧಾರವೇ ಸಾಕ್ಷಿ ಸ್ವರೂಪ ನಿರ್ಧಾರಣೆಗೆ ಪ್ರಬಲವಾದ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾಗಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪ್ರತಿಬಂಧಕ ನಿವಾರಣೆಗಾಗಿ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ಸಂಪೂರ್ಣಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಮತ್ತೊಂದು ಸಲ ವಿಚಾರಮಾಡುವದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುವದು. ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವೆವು.



33. ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅರಿವು

ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪ, ವಿಷಯ, ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಆಶ್ರಯ – ಇವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆಮಾಡಲಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಿ ಚೈತನ್ಯವೇ ಅರಿವಿನ ತಿರುಳೆಂದು ಕಂಡುಬಂತು; ಅರಿವಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದೆಲ್ಲ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗಿರುವದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು; ಸಾಕ್ಷಿಯು ಯಾವದೊಂದನ್ನೂ ಆಶ್ರಯಿಸಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಅರಿವು ಯಾವದೊಂದು ಮಾರ್ಪಾಡೂ ಇಲ್ಲದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟುಹೊಂದುಗಳೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ವಿರ್ಪಟ್ಟಿತು. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಮಾತೃ, ಪ್ರಮಾಣ, ಪ್ರಮೇಯ – ಎಂಬ ವಿಭಾಗವು ಈ ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಗೊತ್ತಾಯಿತು. ಎಚ್ಚರವನ್ನೂ ಕನಸನ್ನೂ ಸಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಮಾಡಿದ ಕೂಡಲೆ ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತೋರಿಬರುವ ಪ್ರಮಾತೃಜ್ಞಾನದ ತಿರುಳೇ ನಾವೆಂಬುದು ಮನವರಿಕೆಯಾಗುವದೆಂದು ಹಿಂದಿನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿದ್ದೆವು. ಈಗ ಈ ಸಮದೃಷ್ಟಿಗೆ ಸಾಧಕವಾದ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ವಾಚಕರ ಮುಂದೆ ಇಡುವೆವು.

ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ಕುರಿತು 15ನೆಯ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಆಗಲೇ ಬರೆದದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪಾಠಕರು ಆ ಲೇಖನವನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಈಗ ಓದಬೇಕು.

ಅದರಲ್ಲಿ ಇರವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಕನಸಿಗೂ ಯಾವದೊಂದು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ತೀರ್ಪನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಈಗ ಅರಿವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಾರಿ ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ.

ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಪ್ರಮಾತೃ, ಪ್ರಮಾಣ, ಪ್ರಮೇಯ – ಎಂಬ ಮುಕ್ಕುಪ್ಪೆಯ ವ್ಯವಹಾರವು ತೋರಿಬರುತ್ತಿರುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ತೋರಿಬರುತ್ತಿರುವದು. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಅಸಂಭವನೀಯವಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆಯೆಂದು ನಾವು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದು ನಿಜ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ರೆಕ್ಕೆ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಅವರು ಹಕ್ಕಿಗಳಂತೆ ಅಂತರಿಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹಾರಲಾರರೆಂದೂ ನಾವೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿರುವೆವಾದರೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಹಾರಾಡುತ್ತಿರುವಂತೆ ಭಾಸವಾದರೆ ಅದನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವೆಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಕಟ್ಟಡಕ್ಕೆ ಬಾಗಿಲಿಲ್ಲದ ಬರಿಯ ಕಲ್ಲುಗೋಡೆಯೇ ಕಂಡುಬಂದರೂ, ಆ ಗೋಡೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನೇ ಬಾಗಿಲೆಂದು ಎಣಿಸಿ ನಾವು ಕದವನ್ನು ತಟ್ಟುವೆವು; ಒಳಗಿನಿಂದ ಯಾರೋ ಬಂದು ಆ ಕದವನ್ನು ತೆರೆದಂತೆಯೂ ಆಗುವದು. ಹೀಗೆಯೇ ಇನ್ನೂ ಎಷ್ಟೋ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಪ್ರಮಾಣಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಲಕ್ಷಣರೀತಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವವೆಂಬುದು ನಿಜವೆ. ಎಚ್ಚರವಾದ ಮೇಲೆ 'ಇದೆಲ್ಲ ಕನಸೆ, ನಿಜವಾಗಿ ಹೀಗೆಲ್ಲ ಆಗಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ತಂಗಾಳಿಯು ಚಟ್ಟನೆ ಬೀಸಿ ನಾವು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿದ್ದ ಮಳಲು ಕಟ್ಟಡಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಹೇಳಹೆಸರಿಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡಿಬಿಡುವದೆಂಬುದೂ ನಿಜವೆ. ಆದರೂ ಇದೆಲ್ಲ ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿಂದ ಕನಸನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಆಗುವ ತೀರ್ಮಾನವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಉಪಕಾರಿಯಾಗಲಾರದು. ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿಂದ ನೋಡುವಂತೆ ಕನಸನ್ನು ಕನಸಿನ ಕಣ್ಣಿಂದಲೇ ನಾವು ನೋಡುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟರೆ, ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳು ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾಗಿ ತೋರುತ್ತವೆಯೋ ಅದರಂತೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಬಳಕೆಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಡುತ್ತೇವೆಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಇದಲ್ಲದೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳು ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಸತ್ಯವೆಂದೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಹಾಗಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದೂ ಹೇಗೆ ನಾವು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವೆವೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಸತ್ಯಮಿಥ್ಯಾದಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳೆರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಅರಿವಿನ ವಿಷಯದ ಸ್ವಭಾವವು ಒಂದೇ; ಇದರಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಮಿಥ್ಯಾ ವಿಭಾಗವು ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತೋರಿ ಬರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ನಾವು ಸತ್ಯವೆನ್ನುತ್ತಿರುವದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಹೋದರೆ ಅದು ನಿಶ್ಚಯಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕದೆ ಹೋಗುವದು; ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ತೋರಿದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂದೇ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ಇದಿಷ್ಟೂ ಅರಿವಿನ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಮಾತಾಯಿತು. ಅರಿವಿಗೆ ಆಶ್ರಯ ವಾಗಿರುವದು ಯಾವದೆಂದು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟರೂ ಹೀಗೆಯೇ ಎರಡ ವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಮ್ಮ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ನಿಲುಗಡೆಯಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದು. ಶರೀರ, ಪ್ರಾಣ, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ – ಇವು ಐದೂ ನಾನು ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥವೆಂದೂ ಅರಿವಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವವೆಂದೂ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಒಳ ಹೊಕ್ಕು ನೋಡಿದರೆ ಇವುಗಳು ಯಾವವೂ ಪ್ರಮಾತೃವೆಂದು – ಎಂದರೆ ಅರಿಯು ವಾತನೆಂದು – ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ನಾನು ಏನಾದರೊಂದು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿ ಬೇಕಾದದ್ದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಬೇಡವಾದದ್ದನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಂಡು ಸುಖವನ್ನುಣ್ಣಬೇಕೆಂಬ ಮತ್ತು ದುಃಖವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕೆಂಬ ಹವಣಿಕೆಯು ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಮವಾಗಿಯೇ ಇರುವದು. ಹೀಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವವೂ ಭೋಕ್ತೃತ್ವವೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಪದಾರ್ಥವೇ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಪ್ರಮಾತೃವೆಂದು ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಮವಾಗಿಯೇ ನಾವು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವೆವು. ಆದರೆ ಈ ನಾನೆಂಬುದು ಯಾರೆಂಬ ವಿಚಾರವು ಮಾತ್ರ ಎರಡ ವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನಿಲುಗಡೆಗೆ ನಿಲ್ಲುವಂತಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅಂತೂ ಪ್ರಮಾತೃಪ್ರಮೇಯಗಳು ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಇದ್ದರೂ ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಇಂಥ ದ್ದೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಬರುವಂತಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವ ಅರಿವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ, ಅದು ತನ್ನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಆಯಾ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟುವಂತೆಯೂ ಆ ಅರಿವಿನಿಂದ ಪ್ರಮಾತೃವಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲಕೆಲವು ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವಂತೆಯೂ ನಮಗೆ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮನವರಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಹುಟ್ಟುವ ಅರಿವು ಯಾವದೆಂಬುದಾಗಲಿ, ಈ ಅರಿವು ಎಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟುವದೆಂಬುದಾಗಲಿ ನಮಗೆ ನಿರ್ಧರವಾಗುವಂತಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇದೂ ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುವದಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳೆರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಮಾತೃಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯಗಳು ಸಮಾನಯೋಗಕ್ಷೇಮವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಮೂರೂ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದು ತೋರಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ; ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ಅವು ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆ ಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರುವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಇವುಗಳ ನಿಜವೇನೆಂಬುದು ಗೊತ್ತಿಗೆ ಬರು ವಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ **ಈ ತ್ರಿಪುಟಿಯನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವ, ಅವಸ್ಥಾಸಾಕ್ಷಿಯಾದ, ಬರಿಯ ರಿವು ಮಾತ್ರ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ತ್ರಿಪುಟಿಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ಅವುಗಳ ಯಾವ ಗುಣದೋಷವೂ ಇದಕ್ಕೆ ಅಂಟುವ ಹಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಯಾವದೊಂದು ಆಯಾಸವೂ ಇಲ್ಲದೆ, ಯಾವದೊಂದು**

ಕರಣವನ್ನೂ ಬಯಸದೆ, ಈ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯ ತ್ರಿಪುಟಿಯನ್ನು ಬೆಳಗು ತ್ತಿರುವದು; ಆ ತ್ರಿಪುಟಿಗೆ ತಾನು ನಿಜವಾಗಿ ಕಟ್ಟುಬೀಳದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ ತ್ರಿಪುಟಿಯನ್ನು ಬೆಳಗುವದಕ್ಕೂ ಸಿದ್ಧ ವಾಗಿರುವದು.

ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅರಿಯುವಂತೆ ತೋರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಮಾತೃವೆಂಬುದೇ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ನಮಗೆ ಆಯಾ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತೋರಿಬಂದರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಆ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವೆಂಬ ಅಂಗಿಯನ್ನು ಕಳಚಿಬಿಸುಟು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾತೃತ್ವದ ಅಂಗಿಯನ್ನು ಧರಿಸಿದ ಮೇಲೂ ನಾನೆಂಬ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತಲೇ ಇರುವದರಿಂದ ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವು ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವಲ್ಲ, ಸಾಕ್ಷಿ ರೂಪವಾದ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವೇ – ಎಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಈ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಪ್ರಮಾತೃವಿರುವದನ್ನು ನಾವು ಕಂಡದ್ದೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಪ್ರಮಾತೃವಿನಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಚೈತನ್ಯವು ಅಥವಾ ಅರಿವು ಇರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಆಗುವಹಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಪ್ರಮಾತೃವಿನಲ್ಲಿರುವಂತೆ ತೋರುವ ಚೈತನ್ಯವು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವೇ, ಈ ಚೈತನ್ಯದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪ್ರಮಾತೃವಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಲ್ಪಿಸುವದರಿಂದಲೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯವಿರುವಂತೆ ಕಾಣುವದು – ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನಾನು ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಆಯಾ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೊಳೆಯುವ ವಸ್ತುವು **'ಚಿದಾಭಾಸನು'** (ಎಂದರೆ ಚೈತನ್ಯದಂತೆ ತೋರುವದು) ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು.

ಈಗ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರ. ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಬೇರ್ಪಟ್ಟು ಎಚ್ಚರದ ಅಥವಾ ಕನಸಿನ ತ್ರಿಪುಟಿಯು ತಾನೇ ಇರುವದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಆಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದ ರಿಂದ ಈ ತ್ರಿಪುಟಿಯ ಇರವು ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಎಂದಾಗುವದು. ಇವುಗಳ ಅರಿವೂ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಎಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ **ಅರಿವಿಗೂ ಇರವಿಗೂ ಯಾವ ಪ್ರಕಾರದಿಂದಲೂ ಭೇದವಿಲ್ಲ**ವೆಂದು ಏರ್ಪಡುವದು. ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮ ನಾಗಿ (ಎಂದರೆ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿ)ರುವದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು ಸಚ್ಚಿದ್ರೂಪ ನೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು.

ಹೀಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ವಿಷಯವನ್ನು ಮತ್ತೂ ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಸಂಶಯಗಳನ್ನು ತೆಗೆದು ಅವುಗಳನ್ನೂ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವದು. ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ನಿಜ ವಾಗಿ ಅರಿವು, ಇರವು – ಈ ಎರಡೂ ಆಗಿದ್ದರೆ ಇರವಿನ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಅರಿವಿನ

ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಇಷ್ಟೊಂದು ತೊಡಕುಗಳು ಉಂಟಾಗಲು ಕಾರಣವೇನು? ಸಾಕ್ಷಿಯು ಈ ಎರಡೂ ಆಗಿರುವಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರದ ಅರಿವೂ ಇರವೂ ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದು ಜನರಿಗೆ ತೋರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು? ಸಾಕ್ಷಿ ಸ್ವರೂಪವು ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳನ್ನರಿಯದೆ ಕೂಟಸ್ಥರೂಪವಾಗಿರುವಾಗ, ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವು, ಭ್ರಾಂತಿ – ಎಂಬ ವಿಭಾಗವೂ ಇರವಿನಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ, ಮಿಥ್ಯೆ, – ಎಂಬ ವಿಭಾಗವೂ ಹೇಗೆ ಆಯಿತು? ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಎಷ್ಟೇ ಸಾಮ್ಯಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡರೂ ಕನಸೆಂಬುದು ಇಂಥಿಂಥ ಕಾರಣಗಳಿಂದಲೇ ಆಗುವದೆಂದು ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಪರೀಕ್ಷಣನಿರೀಕ್ಷಣಗಳಿಂದ ತೋರಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತಿರುವದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದು ಹೇಗೆ? – ಇದಿಷ್ಟೂ ಯುಕ್ತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೊರಡುವ ಸಂಶಯಗಳು.

ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣದ ಕಡೆಯಿಂದ ನೋಡಿದರೂ ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ಸಂಶಯಗಳು ತಲೆದೋರುವವು. ಶಬ್ದವು ಅಪೌರುಷೇಯವೆಂದೂ ನಿತ್ಯವೆಂದೂ ಅದೇ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಆಸ್ತಿಕರೆಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವವರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಹೇಗೆ ಹೊಂದುವದು? ಇದುವರೆಗೆ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಏರ್ಪಡಿಸಿರುವದನ್ನೇ ಶಬ್ದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ, ಅದನ್ನು ಹೌದೆಂದು ಮನಗಾಣುವದು ಹೇಗೆ? ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರು ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಇದೇ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥವೆಂದು ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದು? ಒಂದು ವೇಳೆ ಇದುವರೆಗೆ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಶ್ರುತಿಯೂ ಹೇಳುವದೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ, ಆಗ ಶ್ರುತಿಯು ನಮಗೆ ಮೊದಲೇ ತಿಳಿದಿರುವದನ್ನೇ ಹೇಳುವದೆಂದಾಗುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಸ ವಿಷಯವೇನೂ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗಿ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೇ ಬರುವದಿಲ್ಲವೆ?

ಇಷ್ಟು ಸಂಶಯಗಳನ್ನೂ ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವದರ ಜೊತೆಗೆ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯನ್ನೂ ಪರೀಕ್ಷಿಸಬೇಕಾಗುವದು. ಶಬ್ದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಸರ್ವಸಮ್ಮತವಾದ ಕೆಲವು ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಆಮೇಲೆ ಶ್ರುತಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಆ ತತ್ತ್ವಗಳ ಒರೆಗಲ್ಲಿಗೆ ತಿಕ್ಕಿ ಆಯಾ ಶ್ರುತಿಯ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಬೇಕಾಗುವದು. ಮತಾಚಾರ್ಯರೆಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿರುವ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಬೋಧೆಯ ಸಾರವನ್ನು ಉಪಕ್ರಮೋಪಸಂಹಾರಾದಿಗಳಿಂದ ನಿರ್ಧರಿಸಿ ಆಮೇಲೆ ಆ ಬೋಧೆಯ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವದು. ಈ ಕೆಲಸವನ್ನೆಲ್ಲ ಮುಂದಿನ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವೆವು.



34. ಕನಸುಗಳು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಗುವವು?

ಕನಸೆಂಬ ದೃಷ್ಟಾಂತದ ತಳಗಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಎಂಥ ಭಾರಿಯ ಕಟ್ಟಡವನ್ನು ಕಟ್ಟಿರುವರೆಂಬುದು ವಾಚಕರಿಗೆ ಈಗಾಗಲೆ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಮನವರಿಕೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕನಸೆಂಬುದು ಎಚ್ಚರದಂತೆಯೇ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅವಸ್ಥೆಯು; ಅರಿವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲಾಗಲಿ, ಇರವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲಾಗಲಿ ಕನಸಿಗೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಯಾವದೊಂದು ಭೇದವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಕನಸಿನ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಏನೇನು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದೋ ಅದೆಲ್ಲ ಎಚ್ಚರದ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇವೆರಡರ ತುಲನಾತ್ಮಕ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ **ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವೊಂದೇ ಇರವು, ಅರಿವು - ಈ ಎರಡೂ ತಿರುಳೂ ಆಗಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಂಬುದು ವೇದಾಂತಿಗಳ ಮುಖ್ಯಸಿದ್ಧಾಂತವು.**

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಯುಕ್ತ್ಯನುಭವಗಳಿಗೆರಡಕ್ಕೂ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಎಚ್ಚರದ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವವರಿಗೆ ಇದು ಒಗ್ಗುವದಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯೇ ನೆಟ್ಟದೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರೆಲ್ಲರೂ ಎಚ್ಚರದ ವಾಸನೆಯಿಂದಲೇ ಕನಸು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಕಡುಖಂಡಿತವಾಗಿ ನಂಬಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ದರ್ಶನಕಾರರೂ ಈ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಬಲಪಡಿಸುವ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನೇ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೂ ಇದಕ್ಕೇ ಒತ್ತಾಸೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಕನಸುಗಳು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಗುವವೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುವ ಒಂದೆರಡು ಲೇಖನಗಳು ಅತ್ಯವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಈಗ ತೊಡಗುವೆವು.

ನಮ್ಮ ದೇಶದ ದರ್ಶನಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಹಿಂದಿನಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡೋಣವಂತೆ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಬಲವಾಗಿರುವ ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನದವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಒಂದಿಷ್ಟು ತರ್ಕದ ಒರೆಗೆ ಹಚ್ಚಿನೋಡೋಣ. ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೇ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದಭಿಮಾನದಿಂದಲೇ ತನ್ನ ಎಲ್ಲಾ ತೀರ್ಪನ್ನೂ ಕೊಡುವದು ಆ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಹಜವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಕನಸಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಚಾರಗಳು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿ ಈಚೀಚೆಗೆ ಬಲವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಕನಸುಗಳಿಗೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ನಿಕಟಸಂಬಂಧವಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿನಿಯಮದಲ್ಲಿ ಕನಸು ಏತಕ್ಕೆ ಉಂಟಾಗುವದೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ

ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಈ ಸಂಬಂಧದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ಹುಟ್ಟಿರುವವು. ಇಂಥ ಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ದೋಷದೊಡನೆ ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಏನು ಮಾಡಿದರೂ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕಾಗದ ನಿರ್ಬಂಧಗಳು ಕೆಲವಿವೆ; ಇವುಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಜೀವನು ಹಾಯಾಗಿ ವ್ಯವಹರಿಸಲೆಂದು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾತೆಯು ಕನಸನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿರುವಳೆಂದು ಕೆಲವರೆನ್ನುವರು. ಆದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಎಷ್ಟೋ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಬಂದೊದಗುವವು, ಅಲ್ಲಿಯ ನಿಯಮಗಳನ್ನೂ ನಾವು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದೆ ಸಂಕಟಪಡುತ್ತಿರುವದು ಅನುಭವ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದ ಆಸೆಗಳು ಪೂರ್ತಿಯಾಗುವ ಅಥವಾ ಸಂಕಟಗಳು ಪರಿಹಾರವಾಗುವ ಅವಸ್ಥೆಯೇ ಕನಸು – ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ದೋಷವೇ ಇರುವದು; ಏಕೆಂದರೆ ಕನಸಿನ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲೇನೂ ಆಸೆ ಗಳಿಗೂ ಸಂಕಟಗಳಿಗೂ ಕಡಿಮೆಯಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವರು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ವೈಷಮ್ಯಗಳನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಕನಸುಗಳು ಉಂಟಾಗುವವೆನ್ನುವರು. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಬಡವರಾಗಿದ್ದವರು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಧನವಂತರಾಗಬಹುದು, ಎಚ್ಚರದ ಧನವಂತರು ಅಲ್ಲಿ ಬಡವರಾಗಬಹುದು; ಹೀಗೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದ ಬಾಕಿಯ ಸಂದಾಯವು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಆಗುವದೆಂದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಈ ಮತವು ತಾನೆ ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಇದ್ದೀತು? 'ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕೂಡ ನನ್ನ ಬಡತನವು ಹಿಂಗಲಿಲ್ಲವಲ್ಲ, ನನ್ನ ಹಗೆಯನ್ನು ನಾನು ಮಟ್ಟಹಾಕಲಿಲ್ಲವಲ್ಲ!' – ಎಂದು ಎಷ್ಟೋ ಜನರು ಪರಿತಪಿಸುತ್ತಿರುವರು. ಕನಸೆಂಬುದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದು ಬೇರೆ ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರು ವದು. ಆದರೆ 'ಎಚ್ಚತ್ತ ಮೇಲೆ ನಾನು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕಾಗುವದಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಅರಿಯುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಕಲಿತಿರೋಣ' ಎಂದು ಯಾರು ತಾನೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಹೊರಟಿರುತ್ತಾರೆ? ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ನೆನಪೇ ನಮಗಿರುವದಿಲ್ಲ, ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ದೃಶ್ಯಗಳೇ ನಮಗೆ ಆಗ ಮುಖ್ಯವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದೂ ಹೊಂದಿಕೆಯಾದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಕನಸೆಂಬುದು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದೊದಗುವ ಮಂಕಿನಂಥ ಒಂದಾನೊಂದು ಬಗೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ದಿನದಿನಕ್ಕೂ ಈ ಮಂಕು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಬಂದು ಹೋಗಲು ಕಾರಣವೇನು? ಇದು ಯಾವ ಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದ ಬರುವದು, ಯಾವ ಪರಿಹಾರೋಪಾಯದಿಂದ ಹೋಗುವದು? – ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಇವರಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಉತ್ತೇಜಕಸಾಮಗ್ರಿಯು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ; ಇದೊಂದು ಬಗೆಯ ಅರ್ಧಜ್ಞಾನದ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂಬುದು ಇನ್ನೂ ಕೆಲವರ ಮತವು. ಆದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಉತ್ತೇಜಕಸಾಮಗ್ರಿಯು ಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಅದು ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಇವರು ಯಾವ ಆಧಾರದಿಂದ ಕಲ್ಪಿಸುವರೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಹಾಗಿಲ್ಲ.

ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಕನಸಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಗೆಯೇ ವರ್ಣಿಸಲಿ, ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಕನಸು ಎಚ್ಚರದ ವಾಸನೆಯಿಂದಲೇ ಆಗಿರುವದೆಂದು ದೃಢವಾಗಿ ನಂಬಿರುತ್ತಾರೆ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಮನಸ್ಸಂಬಂಧವಾದ ಕೆಲವು ರೋಗಗಳನ್ನು ವಾಸಿಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮನಃ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಗೆ ತಿಳಿದುಬಂದಿರುವದೇನೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಬಲ ವಾಗಿರುವ ಆಸೆಗಳನ್ನು ತುಳಿದಿಡುವದರಿಂದ ಆ ಆಸೆಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡು ಕನಸಾಗು ತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ರೋಗಿಗಳಿಗಾಗುವ ಕನಸುಗಳ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ, ಅವರ ರೋಗಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂಬುದನ್ನೂ ಕಂಡುಹಿಡಿಯಬಹುದು, ಆಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ಪರಿಹಾರಮಾಡಲೂಬಹುದು. ಹೀಗೆಂದು ನಂಬಿ ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಈಗ ಮನೋವಿಭಜನೆ **(Psycho-analysis)** ಎಂಬ ಪರೀಕ್ಷಾಕ್ರಮವೊಂದನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿರು ತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚುಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಶೋಧನೆಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಎಚ್ಚರದ ವಾಸನೆಗಳೇ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಕನಸಿಗೆ ಉತ್ತೇಜಕವಾಗುತ್ತವೆಯೆಂಬುದು ಈ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಈ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಸಮಾಲೋಚನೆಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಡುವ ಮುಂಚೆ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿವರಿಸುವದು ಅವಶ್ಯವು. ಅವರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ : ಮನಸಿನಲ್ಲಿ ಅರಿವಿನ ಕೋಣೆಯೆಂದೂ ಮರೆವೆಯ ಕೋಣೆಯೆಂದೂ ಎರಡು ಕೋಣೆಗಳಿರುವವು. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಅಗಣಿತ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವಗಳೂ ಸಿಟ್ಟು, ಅಂಜಿಕೆ, ಸಂತೋಷ, ಆಶ್ಚರ್ಯ – ಮುಂತಾದ ಲೆಕ್ಕ ವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಭಾವಗಳೂ ಉಂಟಾಗುವವಷ್ಟೆ. ಇವುಗಳೊಳಗೆ ಕೆಲವು ಅರಿವಿನ ಕೋಣೆಗೆ ಸೇರಿದ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ; ಮಿಕ್ಕವುಗಳೆಲ್ಲ ನಮ್ಮ ಸದ್ಯದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಮರವೆಯ ಕೋಣೆಯೊಳಕ್ಕೆ ಅವನ್ನು ನಾವು ತಳ್ಳಿಹಾಕಿಬಿಡು ತ್ತೇವೆ. ಅವು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋದಮೇಲೆ ಎಲ್ಲಿಯೋ ಒಂದು ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುದುರಿಕೊಳ್ಳು ವದೇ ಬಹಳ; ಆದರೆ ಕೆಲವು ಮಾತ್ರ ಹೊರಕೋಣೆಯ ಬಾಗಿಲ ಬಳಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದು ಯಾವದಾದರೊಂದು ಉತ್ತೇಜಕಸಾಮಗ್ರಿಯು ದೊರೆತ ಒಡನೆಯೇ ಹೊರಕ್ಕೆ ಬಂದುಬಿಡುತ್ತವೆ. ಉತ್ತೇಜಕಸಾಮಗ್ರಿಯು ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದಲೇ ಬಂದರೆ ಎಚ್ಚರದ ವ್ಯಾಪಾರವೆನಿಸುವದು, ಒಳಗಿನ ವಾಸನೆಗಳಿಂದಲೇ ಉಂಟಾದರೆ ಕನಸಾಗುವದು.

ಈ ಮೇಲೆ ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಕಲ್ಪನೆಯು ಯುಕ್ತ್ಯನುಭವಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗಿರು ವಂತೆ ತಟ್ಟನೆ ತೋರಿದರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಇದು ವಿಚಾರದ ಹೊಡೆತಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲುವ ಕಟ್ಟಡ ವಾಗಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಎರಡು ಕೋಣೆಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದೇ ಮೊದಲು ಯುಕ್ತಿ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ; ಒಂದು ವೇಳೆ ಹೇಗೋ ಈ ಎರಡು ಭಾಗಗಳೂ ಅದರಲ್ಲಿರುವವೆಂದು ಒಪ್ಪಿ

ಕೊಂಡರೂ ಎಚ್ಚರದನುಭವಗಳೂ ಭಾವಗಳೂ ಹಿಂದಿನ ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ ಅವಿತುಕೊಳ್ಳುವದನ್ನಾಗಲಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮಾತ್ರ ಉದ್ಬೋಧಕಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದ ಹೊರಕ್ಕೆ ನುಗ್ಗುವದನ್ನಾಗಲಿ ಯಾರೂ ಕಂಡವರಿಲ್ಲ. ರೋಗಿಯು ತನ್ನ ಕನಸಿನ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು, ವೈದ್ಯನು ಅದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ಎರಡೂ ಸೇರಿಯೇ ಅಲ್ಲವೆ, ಮನಃಪರೀಕ್ಷೆಯು ಸಾಗುವದು? ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ರೋಗಿಗೆ ಕನಸನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಂಟೆ – ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಅವನು ಕನಸನ್ನು ಇದ್ದದ್ದು ಇದ್ದಹಾಗೆಯೇ ಹೇಳಿರುವನೋ ಇಲ್ಲವೋ, ಯಾರುಬಲ್ಲರು? ಇನ್ನು ವೈದ್ಯನಾದರೂ ರೋಗಿಯು ಹೇಳಿದ ಕನಸನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೆ? ಅದರಿಂದ ಅವನ ಮನಃಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯುವದಕ್ಕಾದೀತೆ? ಇದೂ ಸಂಶಯಾಸ್ಪದವಾಗಿಯೇ ಇರುವದು. ಜನರಿಗೆ ಎಷ್ಟೋ ಬಗೆಯ ಕನಸುಗಳಾಗುವವು. ಅವೆಲ್ಲ ರೋಗದಿಂದಲೇ ಆಗುವವೆಂತಲಾಗಲಿ, ತುಳಿದಿಟ್ಟ ಆಸೆಗಳ ಫಲವಾಗಿಯೇ ಆಗು ವವೆಂತಲಾಗಲಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕಾದೀತೆ? ಇದಲ್ಲದೆ ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಆಗುವ ಕನಸುಗಳೆಲ್ಲ ಅವನ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿರುವವೆ? ಇದ್ದರೂ, ವಿಚಿತ್ರವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ಆಗುತ್ತಿರುವ ನೂರಾರು ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡು ಇದೇ ರೋಗಿಯ ಭಾವಗಳನ್ನೂ ಮುಖ್ಯಾನುಭವವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುವದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು? ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ವಿಚಾರಿಸಿದರೆ ಕನಸನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳು ವದು ಅಸಾಧ್ಯವೆಂದೇ ತೋರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಕನಸಿನಾಧಾರದಿಂದ ಮಾಡುವ ವೈದ್ಯವೆಂಬುದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಬರಿಯ ಶ್ರದ್ಧಾವೈದ್ಯವೆಂದು ಏತಕ್ಕೆ ಹೇಳಬಾರದು?

ಇದಲ್ಲದೆ ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ರೋಗಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಕನಸಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಅದು ಆರೋಗ್ಯದಲ್ಲಿರುವವರಿಗೆಲ್ಲ ನಿತ್ಯವೂ ಆಗುವ ಸಾಮಾನ್ಯಾನುಭವವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೆಂಗಸರು ಗಂಡಸರು, ಮುದುಕರು ಹುಡುಗರು, ಬಡವರು ಹಣವಂತರು, ಸಜ್ಜನರು ದುರ್ಜನರು, ಮಿತಾಹಾರಿಗಳು ಮದ್ಯಪಾಯಿಗಳು, ಜಾಣರು ದಡ್ಡರು, ಕವಿಗಳು ತತ್ತ್ವ ವೇತ್ತರು, ವಿರಕ್ತರು ದುರಾಶಾಗ್ರಸ್ತರು, ಭಕ್ತರು ನಾಸ್ತಿಕರು – ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಕನಸುಗಳಾಗು ತ್ತವೆ; ಇವರಿಗೆಲ್ಲ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಕನಸುಗಳೂ ಆಗುತ್ತವೆ. ಇಂಥಿಂಥವರಿಗೆ ಇಂಥಿಂಥ ಕನಸುಗಳಾಗುವವು – ಎಂಬ ನಿಯಮವಿದ್ದು ಆ ನಿಯಮದಂತೆಯೇ ಕನಸಾಗುವಂತಿದ್ದರೆ ಕನಸುಗಳನ್ನು ಎಚ್ಚರದನುಭವಕ್ಕೆ ಸಮಾನವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅವುಗಳ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಎಚ್ಚರದ ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರೂ ಮಾಡ ಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಹಾಗೇನೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿಧವಾದ ಮನಃ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಜೀವನರಹಸ್ಯವನ್ನೇನೂ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯವಾಗುವಂತಿರುವ ದಿಲ್ಲವೆನ್ನಬೇಕಾಯಿತು. ಇದಲ್ಲದೆ ಕನಸು ಎಚ್ಚರಕ್ಕಿಂತ ಕಡಿಮೆಯ ಅಂತಸ್ತಿನ ಅವಸ್ಥೆ ಯೆಂದೂ ಎಚ್ಚರವೆಂಬುದೆಲ್ಲ ನಿಜವೆಂದೂ ಈ ಪರೀಕ್ಷಕರು ಮೊದಲೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದೊಂದು ಇವರ ವಿಚಾರಸರಣಿಯಲ್ಲಿರುವ ದೊಡ್ಡ ಕೊರತೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಎಚ್ಚರದ ವಾಸನೆಯಿಂದ ಕನಸಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಒಂದು ಪ್ರಬಲವಾದ ಅಡ್ಡಿಯುಂಟು. ಅದೇನೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ವಾಸನೆಯಿಂದಲೂ ಹೊರಗೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಹುಟ್ಟಿರುವದನ್ನು ನಾವು ಎಂದೂ ಕಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ; ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೇ ಬಲವಾದ ವಾಸನೆಯಿರಲಿ, ಒಂದು ಹುಲ್ಲುಕಡ್ಡಿಯನ್ನು ಕೂಡ ಅದು ಸೃಷ್ಟಿಸಲಾರದು. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಒಂದು ಇಡಿಯ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಎಚ್ಚರದ ವಾಸನೆಯಿಂದಾಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳುವದು ಬಂಜೆಯು ನೂರಾರು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹಡೆಯಬಲ್ಲಳೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಸಮನಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ?

ಇದಿರಲಿ, ನಿದ್ರೆಯೆಂದರೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಹೊರಗಿನ ಅರಿವೂ ಇಲ್ಲದ ಅವಸ್ಥೆಯಷ್ಟೆ. ನಿದ್ರೆಯುಂಟಾಗದೆ ಯಾರಿಗೂ ಕನಸಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ನಂಬುತ್ತೇವೆ; ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚದ ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯ – ಇವುಗಳೆಲ್ಲದರ ಅರಿವೂ ನೆನಪೂ ಅಳಿಸಿಹೋಗಿರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯ ಯಾವದೊಂದು ಪದಾರ್ಥವೂ ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ದಾಟಿ ಕನಸಿನೊಳಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದೆಂದು ನಮಗೆ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ಗೊತ್ತಿರುವಾಗ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಗಂಟುಬಿದ್ದಿರುವ ಮನಸ್ಸೊಂದು ಮಾತ್ರ ಹೇಗೋ ನುಣುಚಿಕೊಂಡು ಕನಸಿನೊಳಕ್ಕೆ ಬಂದು ಸೇರುವದೆಂದೂ ಅದರ ವಾಸನೆಯಿಂದ ಕನಸು ಆಗುವದೆಂದೂ ಹೇಳುವದು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ನ್ಯಾಯಬದ್ಧವಾದೀತು?

ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಕಾರ್ಯವುಂಟಾಗಲಾರದೆಂದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರಲ್ಲಿಯೂ ದೃಢವಾದ ನಂಬಿಕೆಯು ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಇದ್ದುಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟಿರುವದು. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದಲೇ ಹೊರಗೆ ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲದ ವಸ್ತುವು ಕಾಣಬರಲಾರದೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುವೆವು; ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಬೆಳಕೇ ಮುಂತಾದ ಉತ್ತೇಜಕಸಾಮಗ್ರಿಯು ಬಂದು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ತಗಲಿ ಅವುಗಳ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವವೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಿರುವದಕ್ಕೆ ಈ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಕಾರಣವು. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತು ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ನಂಬಿರುವದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಾಣಬರುವ ನೋಟಗಳಿಗೆ ಹೊರಗಿನ ಉತ್ತೇಜನಸಾಮಗ್ರಿ ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಎಚ್ಚರದ ವಾಸನೆಯೇ ಅಲ್ಲಿ ಉದ್ಬೋಧಕವಾಗುವದೆಂದೂ ನಾವು ಹೇಳುವೆವು. ಆದರೆ ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ದೃಶ್ಯಗಳಲ್ಲಾಗಲಿ, ಅವುಗಳ ಅರಿವಿನಲ್ಲಾಗಲಿ, ಅದರಿಂದ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಭಾವಗಳಲ್ಲಾಗಲಿ, ಯಾವದೊಂದು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯೂ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಹೊರಗೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಒಳಗೂ ಉದ್ಬೋಧಕಸಾಮಗ್ರಿಯಿದೆಯೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಹೇಗೆ ಯುಕ್ತವಾದೀತು? ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಹೊರಗೆ ಏನೊಂದು ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನೂ ಬಯಸದೆಯೇ ಮನಸ್ಸು

ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸಬಲ್ಲದಾದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಹಾಗೆಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಬಲ್ಲದೆಂದು ಏತಕ್ಕೆ ನಂಬಬಾರದು? ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಪಂಚಗಳು ತಮಗೆ ತಾವೇ ಉಂಟಾಗುವ ದಾದರೆ ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ನಂಬುವ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಾದರೂ ಏನು? ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಕನಸು, ಎಚ್ಚರ – ಇವೆರಡೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಉಂಟಾಗುವ ವೆಂದು ಹೇಳುವದೇ ನ್ಯಾಯವೆಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ?

ಕನಸು, ಎಚ್ಚರ – ಈ ಎರಡೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಉಂಟಾಗುವ ಅವಸ್ಥೆ ಗಳಾಗಿದ್ದರೆ, ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಾಧಿತವೆಂದೂ ಮತ್ತೊಂದು ಸತ್ಯವೆಂದೂ ನಮಗೆ ಏಕೆ ತೋರುತ್ತದೆ? ಒಂದು ಚಲವೆಂದೂ ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ಥಿರವೆಂದೂ ನಮಗೆ ಏಕೆ ತೋರು ತ್ತದೆ? 'ಪ್ರಪಂಚವು ಈಗತಾನೆ ಉಂಟಾಯಿತು' ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗದೆ 'ಈಗತಾನೆ ಕನಸು ಹೋಯಿತು, ಇಗೋ ಎಂದೆಂದಿನಿಂದಲೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಬಂದೆನು' ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯೇ ನಮಗೆ ಏಕೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ? – ಎಂಬ ಶಂಕೆಯು ತಲೆಯೆತ್ತುವದು ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಪರಿಹಾರ ವನ್ನು ಆಗಲೆ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳೆರಡೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರ ವೆಂತಲೇ ನಮಗೆ ಭಾಸವಾಗುವವಲ್ಲದೆ 'ಇದು ಕನಸು' ಎಂದೇನೂ ಕನಸು ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ವಸ್ತುವಿನ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ 'ಇಂಥ ವಸ್ತುವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ' ಎಂಬ ಅರಿವೂ ನಮಗೆ ಇರುತ್ತದೆ; ಕನಸಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಹೀಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅದು ಕಳೆದುಹೋದ ಮೇಲೆಯೇ 'ಇದು ಕನಸು' ಎಂಬ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ಅಭಿಮಾನವೂ ಕನಸು ಎಚ್ಚರವೆಂದೇ ತೋರುವ ಅದರ ಸ್ವಭಾವವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡು ನಮಗೆ ಮಂಕುಬೂದಿತಳಿದು ಬಿಡುತ್ತದೆ – ಎಂದಾಯಿತು.

ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕನಸಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಸ್ಮರಣೆಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ; ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಉಂಟಾಗುವ ಕಾಲ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನೂ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತೋರುವ ಕಾಲವನ್ನೂ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಸ್ಮರಣೆಯನ್ನೂ ವಿಚಾರಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ ಕನಸೆಂಬುದು ಸರ್ವಥಾ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೇ ಹೊರತು ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಎಷ್ಟು ಸ್ಫುಟವಾಗುವದೆಂಬುದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಮನಗಾಣಿಸುವದಕ್ಕೆ ಯತ್ನಿಸುವೆವು.



35. ಕನಸಿಗೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ - 1

ಕನಸು ಎಚ್ಚರದ ವಾಸನೆಯಿಂದಾಗಿರುವದೆಂಬ ಮತಕ್ಕೆ ಇರುವ ಕೆಲವು ಅಡಚಣೆಗಳನ್ನು ಹಿಂದೆ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ. ಕನಸೆಂಬುದು ಎಚ್ಚರದಂತೆಯೇ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರಾವಸ್ಥೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಒತ್ತಾಸೆಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಕೆಲವು ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತೋರುವ ಕಾಲವನ್ನು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಕನಸಿನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಮತ್ತಷ್ಟು ಸ್ಫುಟವಾಗುವದೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಈಗ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವೆವು.

ಕಾಲವೆಂಬ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಅದು ಆಕಾಶದ ರೂಪಾಂತರವೆಂದೂ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಕೆಲವರು ದಾರ್ಶನಿಕರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಸೂರ್ಯನೇ ಮುಂತಾದ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ನಮಗೆ ವಸ್ತುಗಳು ತೋರಿಬರುವಾಗ ಆ ತೋರಿಕೆಯ ವಿಕಾರವನ್ನು ಅಳೆಯುವದಕ್ಕೆ ನಾವು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಉಪಾಧಿ ವಿಶೇಷವಾದ ದ್ರವ್ಯವೇ ಕಾಲವೆಂದು ತಾರ್ಕಿಕರ ಮತವಿದ್ದಿತು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಲವೆಂದರೇನೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ವಿಧ ವಿಧವಾದ ತರ್ಕಗಳು ಹೊರಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಕಾಲವೆಂಬುದು ಕೇವಲ ಮನಃಕಲ್ಪಿತವೆಂದು ಕೆಲವರು; ಅದು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನಾಕಾರವಿಶೇಷವೆಂದು ಕೆಲವರು; ಆಯಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕಾಲವಲ್ಲದೆ ಸರ್ವಸಮಾನವಾದ ಆಧಿಭೌತಿಕಕಾಲವೊಂದೂ ಹೊರಗೆ ಇರುವದೆಂದು ಕೆಲವರು; ಸಾಪೇಕ್ಷಕಾಲವೊಂದು, ನಿರಪೇಕ್ಷಕಾಲವೊಂದು – ಹೀಗೆ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಕಾಲವಿದೆಯೆಂದು ಕೆಲವರು; ಕಾಲವೂ ಆಕಾಶವೂ ಸೇರಿರುವ ನಾಲ್ಕು ಪರಿಮಾಣಗಳ ತತ್ತ್ವವಿಶೇಷವೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಕೆಲವರು – ಹೀಗೆಲ್ಲ ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದೆಲ್ಲ ಹೇಗಾದರೂ ಇರಲಿ. ಕಾಲವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಂತೂ ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಇರುವದೆಂಬುದು ನಿಜ. ಅದು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ನಾವು ಇದನ್ನು ಮರೆಯದೆ ಇರಬೇಕು.

ಕಾಲದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಏನೇನು ಅಡಗಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಬಿಚ್ಚಿ ನೋಡೋಣ. ಹೊರಗೆ ವಸ್ತುಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಅಥವಾ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಗಳಿಲ್ಲದೆ ಕಾಲವೆಂಬುದು ಇರುವದಿಲ್ಲ; ಕಾಲವಿಲ್ಲದೆ ವಸ್ತುಗಳೂ ವಿಚಾರಗಳೂ ಇರಲಾರವು. ಹೊರಗೆ ವಸ್ತುಗಳು ಕಾಣುವಾಗ ಅವು ಬಗೆಬಗೆಯ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಾಣುವದೂ ಆ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದರೂ ಅವು ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಇರುವಂತೆ ಕಾಣುವದೂ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ, ಹಿಂದೆ ಹೀಗಿದ್ದವು, ಈಗ ಹೀಗಿವೆ,

ಮುಂದೆ ಹೀಗಾಗುವವು – ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಭೂತಭವಿಷ್ಯದ್ವರ್ತಮಾನಬುದ್ಧಿಯೂ ಕಾಲವಿಷಯಕವಾದದ್ದೇ. ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತುಗಳೂ ವಿಚಾರಗಳೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಇರುವವು – ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಭೂತಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದ್ದವೆಂದು ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಹೋಗಿಬಿಟ್ಟಿವೆ, ಈಗ ಇಲ್ಲ – ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತೇವೆ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು ಆಗಲೂ ಇದ್ದವು, ಈಗಲೂ ಹಾಗೆಯೇ ಇವೆ ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯಾಗಿವೆ – ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಈಗಲೂ ಇದ್ದು ಆಗಲೂ ಇರುತ್ತವೆಯೆಂದೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಈಗ ಇಲ್ಲದೆ ಆಗ ಉಂಟಾಗುವವೆಂದೂ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಕಾಲವು ಒಂದೇ ಸಮನೆ ಪ್ರವಹಿಸುತ್ತಿರುವದೆಂದು ನಂಬಿ ಅದನ್ನು ಅಳೆಯುವದಕ್ಕೆ ಹಗಲು, ರಾತ್ರಿ, ಘಂಟೆ, ನಿಮಿಷ – ಮುಂತಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಕೂಡ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವೆವು; ಆದರೂ ಇಷ್ಟವಾಗಿದ್ದ ಒಂದಾನೊಂದು ಅನುಭವವು ಹೋದರೆ ಅದು ಬಹುಬೇಗನೆ ಹೋಯಿತೆಂದೂ ಅನಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಅನುಭವವು ಇನ್ನೂ ಇರುವಾಗ, ಅಥವಾ ಇಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಅನುಭವವು ಮುಂದೆ ಬರುವದೆಂದು ನಾವು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ, ಕಾಲಪ್ರವಾಹವು ಬಹು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಹರಿಯುತ್ತಿರುವದೆಂದೂ ನಮಗೆ ಭಾಸವಾಗುವದು. ಇವಿಷ್ಟೂ ಕಾಲಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಮುಖ್ಯಸಂಗತಿಗಳು.

ಇನ್ನು ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತೋರುವ ಕಾಲಬುದ್ಧಿಗಳನ್ನು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಹೋಲಿಸಿನೋಡೋಣ. ಇವೆರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ದೃಶ್ಯಗಳು ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತಿರುವವು; ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರುವ ಅನುಭವ, ಹಿಂದಿನ ನೆನಪು, ಮುಂದಿನ ನಿರೀಕ್ಷಣೆ – ಎಂಬ ಮೂರೂ ವಿಭಾಗಗಳು ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವವು; ಮತ್ತು ಕಾಲಪ್ರವಾಹವು ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವೇಗದಿಂದ ಅಥವಾ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಹರಿಯುವಂತೆ ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತಿರುವದು. ಈ ಎರಡು ಕಾಲಗಳೂ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯ ದೃಶ್ಯಗಳಿಗೇ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುತ್ತವೆ, ಆ ದೃಶ್ಯಗಳೂ ಆಯಾ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುತ್ತವೆ. ಅವು ಒಂದನ್ನೊಂದು ಬಿಟ್ಟು ಇರಲೇ ಅರವು. ಇದು ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ.

ಕನಸುಗಳು ಎಚ್ಚರದ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಆಗುವದೆಂದು ಎಣಿಸುವಾಗ ಯಾವಯಾವ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವೆವೋ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವಯಾವವು ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಗೆ ಹೊಂದುಗೆಯಾಗುವವೋ ಈಗ ನೋಡೋಣ. ಒಂದನುಭವದ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಅನುಭವವು ಅಥವಾ ಕಲ್ಪನೆಯು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಆಯಿತೆಂದು ನಾವು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಈ ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಕಾಲಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿರಬೇಕು; ಸಂಸ್ಕಾರವು ಹಿಂದಿರಬೇಕು, ಅದರ ಫಲವಾದ ಅನುಭವವು ಆಮೇಲೆ ಆಗಬೇಕು, ಅಲ್ಲವೆ? ಆದರೆ

ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳನ್ನು ಒಂದು ಕಾಲಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಎರಡು ಘಟನೆಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದೆ? 'ಈಗ ತಾನೆ ಒಂದು ಕನಸನ್ನು ಕಂಡು ಎದ್ದೆನು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕನಸು ಹಿಂದೆ, ಎಚ್ಚರವು ಆಮೇಲೆ – ಎಂದಾಗುವದು; ಆದರೆ ಈ ಹಿಂದೆ – ಆಮೇಲೆಗಳು ಯಾವ ಕಾಲದ ಅಂಶಗಳು? ಎರಡೂ ಎಚ್ಚರದ ಕಾಲವೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರವಾಗಿರುವಾಗಲೆ ಕನಸಾಯಿತೆಂದಾಗುವದು. ಇದು ನಮಗೆ ಇಷ್ಟವೆ? ಸರ್ವಥಾ ಇಲ್ಲ. ಈ ಎರಡೂ ಕನಸಿನ ಕಾಲವೆಂದರೆ 'ಈಗತಾನೆ ಎದ್ದೆನು' – ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವೇನು? 'ಕನಸು ಎಚ್ಚರದ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದಾಗುವದು' ಎನ್ನುವಾಗ ಎಚ್ಚರವು ಹಿಂದೆ, ಕನಸು ಆಮೇಲೆ – ಎಂದಾಗುವದು; ಆದರೆ ಆಗಲೂ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳೆರಡೂ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಇರಬೇಕಾಗುವದು. ಆ ಕಾಲವು ಯಾವದೆಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವದು ಮೇಲಿನಂತೆಯೇ ತುಂಬ ಕಷ್ಟವಾಗಿರುವದು – ಕಷ್ಟವೇಕೆ? – ಅಸಾಧ್ಯವೇ ಆಗಿರುವದು.

ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳೆರಡನ್ನೂ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಿಷಯಗಳು ಕಾಣಬರುವವು; ಆ ವಿಷಯಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವವು. **ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳ ಕಾಲಗಳಿಗೂ ದೇಶಗಳಿಗೂ ನಿಮಿತ್ತಗಳಿಗೂ ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.** ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯ ರಾತ್ರಿ ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಮನೆಯ ಮಹಡಿಯ ಮೇಲೆ ಮಲಗಿರುವವನಿಗೆ ಮಟಮಟಮಧ್ಯಾಹ್ನದ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತಾನು ಶಾಂತಿಸಾಗರದ ಅಲೆಗಳ ಹೊಡೆತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿ ನರಳುತ್ತಾ ಈಜಾಡುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕನಸಾಗಬಹುದು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಬಗೆಯ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳಿಗಾಗಲಿ, ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ವಿಷಯಗಳಿಗಾಗಲಿ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕಾದೀತು? ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬರುವ ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ – ಇವುಗಳಿಗೂ ಅತ್ಯಂತವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವಿರುವದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ. ಹಗಲು ಮನೆಮನೆಗೆ ತಿರುಗಿ ಭಿಕ್ಷವೆತ್ತಿ ಒಂದು ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ಮುದುರಿಕೊಂಡು ನಿದ್ರೆಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಮೋಟುಗೈಯಿನ ಒಕ್ಕಣ್ಣ ಕುಂಟ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಭಿಕ್ಷುವು ತಾನು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಶತ್ರುಗಳನ್ನು ಮಲ್ಲಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಗೆದ್ದು ಪಟ್ಟದಾನೆಯನ್ನೇರಿ ಸಾಮಂತರಾಜರ ಉಪಚಾರಗಳನ್ನು ಕೈಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ರಾಜಧಾನಿಯನ್ನು ಹೋಗುತ್ತಿರುವ ವೀರ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯಾಗಿರುವಂತೆ ಕನಸುಕಾಣಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಅತ್ಯಂತವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವ ಈ ಎರಡು ಬಗೆಯ ದೇಹಾದಿಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕಾದೀತು? ಇವುಗಳೆರಡೂ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ನಿಜವಾಗಿ ಆಗುವ ಘಟನೆಗಳೆನ್ನಬಹುದೆ? ಇವೆರಡು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮನಸ್ಸು ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದರಲ್ಲವೆ, ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಆದೀತು? ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಮನಸ್ಸು ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ಅದು ತನ್ನ ಎಚ್ಚರದನುಭವವನ್ನೆಲ್ಲ ಒಂದರಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಹೀಗೇಕೆ ಮರೆತುಬಿಟ್ಟಿತು?

ಕನಸುಗಳು ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಆಗುತ್ತವೆ; ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರಂತೆ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರವು ಹಾಗಲ್ಲ; ನಿನ್ನಿನ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೇಹಾದಿಗಳೂ ವಿಷಯ ಗಳೂ ನಮಗೆ ಕಂಡುಬಂದವೋ ಅವೇ ಇಂದಿನ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ; ಆದ್ದ ರಿಂದ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಕನಸಿಗೂ ಮಹದಂತರವಿರುವದು. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಕನಸನ್ನು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದೇಕೆ ಹೇಳಿಬಿಡಬಾರದು? ಭ್ರಾಂತಿಗಳು ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಿಜವಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಆಮೇಲೆ ಬಾಧಿತವಾಗುವಂತೆ ಕನಸುಗಳೂ ಬಾಧಿತವಾಗುವವಷ್ಟೆ? ಆದ ಕಾರಣ ಕನಸುಗಳನ್ನು ಎಚ್ಚರದನುಭವಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅನುಭವಗಳ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಯುಕ್ತವೆಂದು ತೋರುವದು – ಎಂದು ಕೆಲವರು ಭಾವಿಸಬಹುದು.

ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಅಡಚಣೆಯಿದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಸರಿಯಾದ ಅನುಭವ, ಅದರಿಂದಾದ ಸಂಸ್ಕಾರ, ಆ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದಾಗುವ ಭ್ರಾಂತಿ, ಆ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಬಾಧಿಸುವ ಜ್ಞಾನ – ಇದಿಷ್ಟೂ ಒಂದೇ ಕಾಲಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುತ್ತವೆ; ಇವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕೆ ಆಗುವದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವದ ನೆನಪು ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. 'ಅಗೋ, ಅಲ್ಲಿ ನಾನು ತಿಂದಂಥ ಕಲ್ಲು ಸಕ್ಕರೆಯಿದು' ಎಂಬ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದಲ್ಲವೆ ಹುಡುಗರು ಪಟಿಕಾರವನ್ನೂ ತಿನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ? ಆದರೆ ಕನಸಿನ ಅನುಭವವು ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತಕ್ಕೆ ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ನೆನಪು ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದನುಭವವೂ ಕನಸಿನ ಅನುಭವವೂ ಒಂದೇ ಕಾಲಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕನಸೆಂಬುದು ಹಗ್ಗದ ಹಾವಿನ ಭ್ರಾಂತಿಯಂತೆ (ಒಂದನ್ನೊಂದೆಂದು ತಿಳಿಯುವ) **ಸಾಧಿಷ್ಠಾನ ಭ್ರಾಂತಿಯೂ** ಅಲ್ಲ, ಸನ್ನಿಯ ಭ್ರಾಂತಿಯಂತೆ (ಏನೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸುಮ್ಮನೆ ತೋರುವ) **ನಿರಧಿಷ್ಠಾನ ಭ್ರಾಂತಿಯೂ** ಅಲ್ಲ; ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಹಿಂದಿನ **ಪರಾಮರ್ಶ**ವೆಂಬ (ಹಿಂದಿನ ಅನು ಭವದ ನೆನಪಿನ ಸಂಬಂಧದಿಂದಾಗಿರುವ) ಅನುಭವಾಂಶವೇ ಅದರಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದ ರಿಂದ ಅದು ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಅನುಭವವೆಂದು ಕರೆಯುವದೇ ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು 'ಕನಸುಗಳು ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಆಗುತ್ತವೆ, ಒಂದರಂತೆ ಒಂದು ಆಗುವ ದಿಲ್ಲ; ಎಚ್ಚರವು ಮಾತ್ರ ಒಂದೇ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಒಂದಿಷ್ಟು ಬಿಚ್ಚಿ ನೋಡೋಣ. ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಆಗುವ ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದನ್ನು ತೆಗೆದು ಕೊಂಡು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೂ ಅದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಸಮವಾಗಿಯೇ ದೇಶ ಕಾಲನಿಮಿತ್ತಬದ್ಧವಾಗಿ ಕಾಣುವದು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಆ ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದನ್ನೂ ಆಗ ನಾವು ಎಚ್ಚರವೆಂದೇ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವೆವು. ಅಲ್ಲಿರುವ ಕಾಲವೂ ಹಿಂದೆ, ಮುಂದೆ, ಈಗ – ಎಂಬ ವಿಂಗಡವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿಯೇ ಇರುವದು. ಹಿಂದೆಯೂ ಮುಂದೆಯೂ ಎಷ್ಟೋ

ಎಚ್ಚರಗಳು ಆ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವಂತೆಯೂ ಆ ಎಚ್ಚರಕ್ಕಿಂತ ಕೀಳ್ಪಟ್ಟ ಇರವಿನ ಎಷ್ಟೋ ಕನಸುಗಳಾಗಿ ಹೋಗಿರುವಂತೆಯೂ ಆ ಕನಸುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಒಂದರಂತೆ ಒಂದಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಆದರೆ ಎಚ್ಚರವು ಮಾತ್ರ ಒಂದೇ ಆಕಾರದಲ್ಲಿರುವದೆಂದೂ ಆಗಲೂ ನಾವು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುವೆವು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಯಾರೊಡನೆಯಾದರೂ ನಾವು ಚರ್ಚೆಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಆಗ ನಾವು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವದೇ ಎಚ್ಚರವೆಂದು ಪಟ್ಟು ಹಿಡಿಯುವದಲ್ಲದೆ ಆ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಕಡಿಮೆಯವೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಿದ್ದ ಕನಸುಗಳಿಗೂ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಈಗಿನಂತೆಯೇ ಸ್ಥಾಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದೆ ವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವದೊಂದು ಸಂಶಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಆದರೂ ಎಚ್ಚರದಂತೆ ನಮಗೆ ತೋರುವ ಆ ಕನಸುಗಳಾಗಲಿ, ಆ ನಂಬಿಕೆಯ ಎಚ್ಚರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ನಮಗೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಭಾಸವಾಗುವ ಒಳಕನಸುಗಳಾಗಲಿ, ಎಲ್ಲವೂ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಕಾಲಪ್ರವಾಹದ ಗೀಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಆಗುವವೆಂಬ ನಿಯಮವೇನಾದರೂ ಉಂಟೆ? ಅವು ಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಎರಡನ್ನಾದರೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದನ್ನು ತಾಟಿಸುವ ಕಾಲವೇನಾದರೂ ಇದೆಯೆ? ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಒಂದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಗೂ ಒಂದೊಂದು ಅಸಾಧಾರಣಕಾಲ ಪ್ರವಾಹವಿರುವದೆಂಬುದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಅನುಭವವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಕನಸುಗಳು ಎಚ್ಚರದ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಭ್ರಾಂತಿಗಳೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೇನಿದೆ?

ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರದಿಂದ ಇಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು: ಕನಸೆಂಬುದು ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಕಾಲಮಾನದಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅವಸ್ಥೆ; ಅದು ಎಚ್ಚರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕೆ ತೋರುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಅನುಭವವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು ಯುಕ್ತಿಹೀನವಾದದ್ದು. ಕನಸಿಗೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಅವುಗಳೆರಡನ್ನು ಕೂಡಿಸುವ ಕಾಲದ ಹೊಳೆ ಯಾವದೊಂದೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದ ರಿಂದ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹಿಂದೆಂದೂ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಂದೆಂದೂ ಎಣಿಸು ವದಕ್ಕೆ ಬರುವ ಹಾಗೆಯೇ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಕನಸನ್ನು ಎಚ್ಚರದ ಕಾಲದೊಳಗೆ ಆದಂತೆ ಭಾವಿಸಿ ಅದು ಒಂದಾನೊಂದು ನಿರಧಿಷ್ಠಾನಭ್ರಾಂತಿ ಯೆಂದು ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಎಣಿಸಿರುವದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಸ್ವಭಾವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಎಚ್ಚರದಭಿ ಮಾನವೇ ಕಾರಣ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕನಸಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೊಡುವ ತೀರ್ಪುಗಳೆಲ್ಲ ಈ ಅಭಿಮಾನದಿಂದಲೇ ಆದವುಗಳೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾಗುವ ಕನಸಿನ ಸ್ಮರಣೆಯನ್ನೂ ಚರ್ಚೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಈ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನೇ ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಮುಂದಿನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವೆವು.



36. ಕನಸಿಗೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ -2

ಕನಸಿನ ವಿಚಾರವಾಗಿ ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರುವದೆಲ್ಲ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾಗುವ ಅದರ ನೆನಪಿನಿಂದ; ಏಕೆಂದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಇದು ಕನಸೆಂಬ ಅರಿವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಕನಸು ನಮಗೆ ಆಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಅದನ್ನು ಎಚ್ಚರವೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿರುವೆವು; ಅದು ಕನಸೆಂದಾಗ-ಬೇಕಾದರೆ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಅದರ ಅರಿವು ಬಾಧಿತವಾಗಬೇಕು, ಅದರ ನೆನಪು ಮಾತ್ರ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಜನರು ಕನಸಿನ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕೊಡುವಾಗಲೆಲ್ಲ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾಗುವ ನೆನಪಿನ ಆಧಾರವನ್ನೇ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಚಾಚುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ.

ಈ ನೆನಪಿನ ಆಧಾರದಿಂದ ನಾವು ಕನಸಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಏನೇನು ನಂಬಿಕೆ ಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವೆವು? ಕನಸೆಂಬುದು ನಾವು ಮಲಗಿ ನಿದ್ರೆಹೋಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಎಚ್ಚರದನುಭವದ ವಾಸನೆಯಿಂದಾಗುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದು ನಾವು ಎಣಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುಗಳೂ ಘಟನೆಗಳೂ ಎಚ್ಚರದವುಗಳಂತೆ ಸತ್ಯ ವಲ್ಲವೆಂದು ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಯಿರುವದು. ಅವು ಒಂದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ, ಯಾವ ದೊಂದು ನಿಯಮಕ್ಕೂ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವದಿಲ್ಲ – ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ತೀರ್ಮಾನವು. ಯಾವ ದೊಂದು ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿರುವದಿಲ್ಲ, ಒಂದು ದಿನಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟೋ ಕನಸುಗಳು ಆಗುವವು; ಅವು ಒಂದರಂತೆ ಒಂದು ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಎಚ್ಚರವಾದ ಮೇಲೆ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಸುಳ್ಳಾಗಬಿಡುವವು – ಹೀಗೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆ. ಇದೆಲ್ಲ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾಗುವ ನೆನಪು ಕನಸಿನ ವಿಷಯವಾಗಿ ನಮಗೆ ಒಪ್ಪಿಸುವ ವರದಿಯು. ಹಿಂದಿನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರ ದಲ್ಲಿಯೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ತೋರುವ ಕಾಲವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಕನಸು ಸ್ವತಂತ್ರ ವಾದ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೇ ಹೊರತು ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲವೆಂಬು ದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾಯಿತು. ಈಗ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾಗುವ ಕನಸಿನ ನೆನಪನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸು ವದರ ಮೂಲಕ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಪುಷ್ಟಿಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವೆವು.

ಈ ನೆನಪಿನ ವರದಿಯು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ನಂಬಲರ್ಹವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಮುಂಚೆ ನೆನಪೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡುವದು ಆವಶ್ಯಕವು. ಹಿಂದೆಯೇ ತಿಳಿಸಿರುವಂತೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ರೂಪದಲ್ಲಿ ತೋರಿ ಕೊಳ್ಳುವ ಅನುಭವವೆಂದೂ ಸ್ಮೃತಿ (ಅಥವಾ ನೆನಪು) ಎಂದೂ ಅರಿವು ಎರಡು ರೂಪ ಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ರೂಪವಾಗಿರುವ ಅನುಭವವನ್ನು ಕುರಿತು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಆಗಲೆ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ವಿಚಾರಮಾಡಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಸ್ಮೃತಿಯೆಂಬುದೆಲ್ಲವೂ ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವದಿಂದುಂಟಾದ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಫಲ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದ್ದು ಅದನ್ನು ಮೇಲಕ್ಕೆಬ್ಬಿಸುವ ನಿಮಿತ್ತವೇನಾದರೂ ಎದುರಿಗೆ ಬಂದ ಕೂಡಲೆ ತಲೆಯೆತ್ತುವದು. ''ಹಿಂದೆ ನಾನು ಹೀಗೆ ಅನುಭವಿಸಿದೆನು'' ಎಂಬುದೇ ಸ್ಮೃತಿಯ ಆಕಾರವು. ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಇರುವಂತೆ ಸ್ಮೃತಿಗೆ ಎದುರಾಗಿ ವಿಷಯವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಸರಿಯಾದ ನೆನಪು ಹೌದೋ ಅಲ್ಲವೋ ಎಂಬ ಸಂಶಯವು ನಮಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುವದು. ಆದ್ದ ರಿಂದಲೇ ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಯಥಾರ್ಥವೆಂದೂ ಅಯಥಾರ್ಥವೆಂದೂ ಎರಡು ಪಂಗಡವಾಗಿ ಜನರು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವರು. ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವವು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನೂ ಯಥಾರ್ಥವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅಯಥಾರ್ಥವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾಗುವ ಕನಸಿನ ಸ್ಮೃತಿಯು ಯಥಾರ್ಥವೋ, ಅಯಥಾರ್ಥವೋ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಕನಸಿನ ಅನುಭವವು ಹೇಗಾಗುವದೆಂಬುದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಕನಸನ್ನು ನಾವು ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ಎಚ್ಚರವೆಂದು ಭಾವಿಸಿರು ತ್ತೇವೆಯೇ ಹೊರತು ಅದು ಕನಸೆಂದೇನೂ ತಿಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾಗುವ ನೆನಪಿ ನಿಂದ ನಾವು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡ ಯಾವ ಹೆಗ್ಗುರುತೂ ನಮಗೆ ಕನಸಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇದು ಕನಸೇ – ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಊರೆಲ್ಲ ಕೊಳ್ಳೆ ಹೋದಮೇಲೆ ಹೆಬ್ಬಾಗಿಲನ್ನು ಹಾಕಿದರೆಂಬ ಗಾದೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಕನಸಿನನುಭವವು ಕಣ್ಮರೆಯಾದ ಮೇಲೆಯೇ ''ಓಹೋ! ಇದೆಲ್ಲ ಕನಸೆ, ನಿಜವಲ್ಲ!'' ಎಂದುಕೊಳ್ಳುವೆವು. ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ನೋಡಿದರೆ ಕನಸಿನ ನೆನಪಿಗೂ ಕನಸಿನ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ತಾಳೆಯಿಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಅಯಥಾರ್ಥಸ್ಮೃತಿಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಈಗ ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶೇಷವನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡೋಣ. ಯಾವ ಸ್ಮೃತಿಯೇ ಆಗಲಿ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸಿದ ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಲಿ ಘಟನೆಯ ನ್ನಾಗಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಸಲ ಎದುರಿಗೆ ತಂದಿಡಲಾರದು. 'ಅದೇ ಇದು' – ಎಂಬೀ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಯರೂಪವಾದ ಅನುಭವವೊಂದು ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಆಗುತ್ತಲೇ ಇರುವದು ನಿಜ, ಇದಕ್ಕೆ **ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾನ**ವೆಂದು ಹೆಸರು. ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಈ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾನವು ತುಂಬ ಉಪಯೋಗಕರವಾಗಿರುವದೆಂಬದರಲ್ಲಿ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಜ್ಞಾನ ದಲ್ಲಿರುವ 'ಅದು' ಎಂಬುದನ್ನು – ಎಂದರೆ ಹಿಂದೆ ಅಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸಿದ ವಸ್ತುವಿನ ಅಥವಾ ಘಟನೆಯ ಆಕಾರವನ್ನು – ನೆನಪಿನ ಹೇಳಿಕೆಯಿಂದ ನಂಬಬೇಕೇ ಹೊರತು ಏನು ಮಾಡಿದರೆ ತಾನೆ ಆ ಭೂತಕಾಲವಿಶಿಷ್ಟಾನುಭವವು ಈಗ ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ಬಂದೀತು? ಅದಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ 'ಅದೇ ಇದು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಕೂಡ ನಿಸ್ಸಂದಿಗ್ಧವೆಂದು ಹೇಗೆ ತಾನೆ

ತತ್ತ್ವವಿವೇಚಕರು ಒಪ್ಪುವದಕ್ಕಾದೀತು? ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಕಲಂಕವಿರುವದೆಂಬ ಕಾರಣ ದಿಂದಲೇ ಪೂರ್ವಿಕರು ಅದನ್ನು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅಂಗವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದ್ದರೂ ಪ್ರಮಾಣ ಕೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಇದು ಹಾಗಿರಲಿ. ಪ್ರಮಾಣಕೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಮುಂತಾದ ಅರಿವುಗಳಾದರೂ ಸ್ಮೃತಿಯ ಸೋಂಕಿಲ್ಲದೆ ಇರುವವೆ? – ಎಂದು ನೋಡಿದರೆ ಅದನ್ನೂ ಧೈರ್ಯದಿಂದ ಹೇಳುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಇದು ಕಲ್ಲು' ಎಂಬ ರೀತಿಯಲ್ಲಾಗುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ನಿಶ್ಚಿತವೆಂದಾಗಬೇಕಾದರೆ ಹಿಂದೆ ನಮಗೆ ಆಗಿದ್ದ ಕಲ್ಲಿನನುಭವದ ಆಧಾರವು ಬೇಕೇಬೇಕು. ಅನುಮಾನ, ಶಬ್ದ – ಇವುಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಯೇ ಬಾಳಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಮೃತಿಯ ಸಾಕ್ಷ್ಯವೇ ನಮಗೆ ಆಧಾರ ವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆನ್ನಬೇಕು. ಅಂತೂ ನಮ್ಮ ಇಡಿಯ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಸ್ಮೃತಿಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುತ್ತದೆ; ಆ ಸ್ಮೃತಿಯ ಬಾಳು ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವವನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾಗುವ ವ್ಯವಹಾರದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜ್ಞಾನವೂ ಸ್ಮೃತಿಯೆಂಬ ಉರುಟುಮಣೆಯ ಮೇಲೆ ಒಂಟಿಕಾಲಿನ ಮೇಲೆ ನಿಂತು ತಪಸ್ಸು ಮಾಡುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಪರಮಾರ್ಥ ನಿರ್ಧಾರಣೆಗೆ ಸಾಧಕವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾಂತರದ ವಿಷಯ ದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ನೆನಪನ್ನು ನಾವು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ನೆಚ್ಚಬಹುದೆಂಬು ದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಬಿಡಿಸಿ ನೋಡಬೇಕೆ?

ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರವು ನಮ್ಮನ್ನು ಎಲ್ಲಿಗೆ ತಂದುಬಿಟ್ಟಿತೆಂದರೆ, ಯಥಾರ್ಥ ಸ್ಮೃತಿ, ಅಯಥಾರ್ಥಸ್ಮೃತಿ – ಎಂದು ನಾವು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡವನ್ನು ಮಾಡಿ ಕೊಂಡಿರುವದು ನಿಜವಾದರೂ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಸ್ಮೃತಿಗಳಿಗೂ ಯಾವ ಆಕಾರಭೇದವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಯಾವದಾದರೊಂದು ಸ್ಮೃತಿಯು ಯಥಾರ್ಥವೋ, ಅಲ್ಲವೋ – ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಾಧನವೇ ನಮ್ಮ ವಶದಲ್ಲಿರು ವದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಿನೋಡಿ ನಿರ್ಧರಿಸಬಲ್ಲೆವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರು ವೆವೋ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸ್ಮೃತಿಯ ಅಂಶವು ಬೆರಕೆಯಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ; ಆ ಅಂಶವು ಯಥಾರ್ಥವೋ ಅಯಥಾರ್ಥವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವದರಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಕ್ಲೇಶ ವಿರುವದರಿಂದ ನಮಗೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ನಿಲುಗಡೆಯೇ ಸಿಕ್ಕುವಂತಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಆಧಾರಗಳಿಂದಲೂ ಬಹುಜನರ ಸಮ್ಮತಿಯಿಂದಲೂ ಇಂಥದ್ದೊಂದನ್ನು ಯಥಾರ್ಥ ಸ್ಮೃತಿಯೆಂದೇ ನಾವು ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ – ಎನ್ನುವದು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೇನೋ ಸಾಕು; ಆದರೆ ಆ ಆಧಾರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಮ್ಮತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಮೃತ್ಯಂಶದ ಪಿಶಾಚಿಯು ಬೆನ್ನಂಟಿಕೊಂಡೇ ಇರುವದರಿಂದ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಯಥಾರ್ಥಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಆಶೆಯಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ.

ಸ್ವಪ್ನವಿಷಯಕವಾದ ಸ್ಮೃತಿಯಂತೂ ಅವಸ್ಥಾಂತರವಿಷಯವಾದದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಯಥಾರ್ಥವೆಂದು ನಂಬುವದಕ್ಕೆ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಆಧಾರವಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ಕನಸಿನ ನೆನಪನ್ನು ಸ್ಮೃತಿಯೆಂದೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸ್ಮೃತಿ ಸಾಮಾನ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ದೋಷವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹಿಡಿದಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮನವಿಟ್ಟು ನೋಡಿದರೆ ಈ ನೆನಪು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಮಿಕ್ಕ ಸ್ಮೃತಿಗಳ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರತಕ್ಕದ್ದೇ ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ನಿರ್ಧರವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಅನುಭವ, ಸ್ಮೃತಿ – ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಒಂದೇ ಕಾಲಪ್ರವಾಹದ ಗೀಟಿನ ಬೇರೆಬೇರೆ ಬಿಂದು ಗಳಲ್ಲಿ ಆಗಿರಬೇಕೆಂಬುದು ನಿಯಮವು. ಹಿಂದೆ ಆಗಿದ್ದ ಅನುಭವದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಈಗ ಯಾವದಾದರೊಂದು ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಎದ್ದುಕೊಂಡರೆ ಸ್ಮೃತಿಯಾಗುವದೆಂದಲ್ಲವೆ, ಸ್ಮೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ವರ್ಣನೆಮಾಡುವದು? ಆದರೆ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ಅನುಭವವು ಈ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವಂತಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಹಿಂದಿನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ನಾವು ಮಾಡಿರುವ ಕಾಲವಿಚಾರವನ್ನು ಮನದಂದರೆ ಕನಸಿನ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಎಚ್ಚರದ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಕನಸೂ ಎಚ್ಚರವೂ ಒಂದೇ ಕಾಲಪ್ರವಾಹದ ಗೀಟಿನಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಘಟನೆಗಳೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ ವೆಂದಾಯಿತು. ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ, ಚಿತ್ತ, ಅಹಂಕಾರ – ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದೂ ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಕೂಡ ಆ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ನಾವು ಅನುಭವದ ಆಧಾರದಿಂದ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಆಗುವ ಅನುಭವಗಳೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದರಲ್ಲಿಯೂ ಅಡಚಣೆ ಯಿರುವದೆಂದಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಸ್ಮೃತಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕೂಡ ಇಲ್ಲ ವೆಂದು ಸುಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವಾಗ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾಗುವದು ಕನಸಿನ ಸ್ಮೃತಿಯೆಂದು ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಹೇಳಲಾದೀತು?

ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರಕ್ರಮದಿಂದ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಏರ್ಪಡುವದಾದರೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನವುಳ್ಳವರಿಗೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಮೂಡುತ್ತಲೇ ಇರುವವು. ಕನಸಿಗೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಂಡ ನೋಟಗಳಿಂದಾದ ಸಂತೋಷ, ಭಯ – ಮುಂತಾದ ಭಾವಗಳ ಪರಿಣಾಮವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಆಗುವದಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕೆನು ಗತಿ? ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹುಲಿಯನ್ನು ಕಂಡವನು ಹೆದರಿ ಕಿಟ್ಟನೆ ಕಿರುಚುತ್ತಾ ಎಚ್ಚರುವನು; ಎಚ್ಚತ್ತಮೇಲೆಯೂ ಈ ಭಯದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಜ್ವರವು ಕೂಡ ಬರುವದುಂಟು. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಸಾಧುಗಳನ್ನು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ

ಕಂಡು ಅವರ ಅನುಗ್ರಹವನ್ನು ಪಡೆದವರೂ ಉಂಟು; ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ತೋರಿದ ಘಟನೆಗಳು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸಂಭವಿಸಿರುವದು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕೆಲವರನುಭವದಲ್ಲಿದೆ; ಎಚ್ಚರ ದಲ್ಲಿ ತಮಗೆ ಗಡುಚೆಂದು ತೋರಿದ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡು ಕೊಂಡವರು ಎಷ್ಟೋ ಮಂದಿಯಿರುವರು. ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇಂಥ ಸಂಭವಗಳೆಲ್ಲ ಹೇಗೆ ಆದವು? – ಹೀಗೆಂದು ಜನರು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕೇಳುವರು.

ಇವೆಲ್ಲ ಎಚ್ಚರದಭಿಮಾನದಿಂದಲೇ ಬಂದಿರುವ ಸಂದೇಹಗಳೆಂದು ಹೇಳ ಬೇಕಾದದ್ದೇ ಇಲ್ಲ. ಕನಸಿನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾಗುವ ನೆನಪಿನ ಹೇಳಿಕೆಯೇ ಇವಕ್ಕೆಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣವು. ಈ ನೆನಪಿನ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ನಾವು ಆಗಲೆ ಒರೆಹಚ್ಚಿ ನೋಡಿರುವದ ರಿಂದ ಈ ತೆರನಾದ ಯಾವ ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿಗೂ ಬೆದರಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಶಯಪಿಶಾಚಿಗಳು ಎಂದಾದರೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಅವರು ಜಪಿಸಬೇಕಾದ ಮಂತ್ರವು ಒಂದೇ ಒಂದು. ಅದೇನೆಂದರೆ, ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ನಾವು ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿದ್ದೆವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಿ. ಆಗ ಅದು ಎಚ್ಚರವೆಂದೇ ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಅದರ ಹೋಲಿಕೆಯಿಂದ ಕೆಲವು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಕನಸೆಂದೂ ನಾವು ಭಾವಿಸುತ್ತಿದ್ದೆವು. ಆ ಕನಸಿಗೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಇದೇ ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದೆವು. ಆಗಲೂ ಎಚ್ಚರವೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಿದ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಆದಂತೆ ತೋರಿದ ಸ್ಮೃತ್ಯಾಭಾಸವನ್ನೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ಸಂಶಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತಂದೊಡ್ಡುತ್ತಿದ್ದೆವು, ಅಲ್ಲವೆ? ಆದರೆ, ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಕನಸಿನೊಳಗಿನ ಕನಸು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದೆ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ; ಅದರ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದಲೂ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ; ಆ ಕನಸು ಎಚ್ಚರಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸುವ ಒಂದು ಸಮಾನಕಾಲವೇ ಇರಲಿಲ್ಲ; ನಮಗೆ ಆದದ್ದು ಕನಸಿನ ನೆನಪೂ ಅಲ್ಲ, ಕನಸಿಗೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ. ಇದೇ ಪರಮಾರ್ಥವು.

ಕನಸು ಹೀಗೆ ಸರ್ವಥಾ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅವಸ್ಥೆಯಾಗಿದ್ದರೂ 'ನಾನು ಕನಸು ಕಂಡೆನು' ಎಂಬ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಅನುಭವವು ನೆನಪಿನಾಕಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲು ಕಾರಣವೇನು? ಈ ಅನುಭವದಿಂದ ನಾವು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇನು? – ಇದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ತರುವೆವು.



37. ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ವಿಚಾರದಿಂದ ಏರ್ಪಡುವ ಸಿದ್ಧಾಂತ

ಇದುವರೆಗೆ ಕನಸಿಗೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾಡಿದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಕನಸೆಂಬುದು ಎಚ್ಚರದಂತೆಯೇ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅವಸ್ಥೆಯೇ ಹೊರತು ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಯಾವ ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಏರ್ಪಟ್ಟಿತು. ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಎಚ್ಚರದಂತೆಯೇ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯ, ಪ್ರಪಂಚ, ಅದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ನಮ್ಮ ಶರೀರ, ಮನಸ್ಸು, ಪ್ರಾಣ, ಬುದ್ಧಿ ಅಹಂಕಾರ – ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವವೇ ಹೊರತು ಎಚ್ಚರದ ವಿಷಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಅವು ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ; ಇವುಗಳನ್ನು ಸಂಬಂಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ದೇಶ, ಕಾಲ, ನಿಮಿತ್ತ – ಮುಂತಾದವುಗಳು ಕೂಡ ಎರಡಕ್ಕೂ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗಿಂತ ಹೊರಚ್ಚಾಗಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ – ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಹೀಗಿದ್ದರೂ 'ನಾನು ಇಂಥ ಕನಸನ್ನು ಕಂಡೆನು' ಎಂದು ಒಂದಾನೊಂದು ಬಗೆಯ ಅನುಭವವು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರಿಗೂ ಆಗುತ್ತಲೇ ಇರುವದು. ಇದು ಯಥಾರ್ಥಸ್ಮೃತಿಯೂ ಅಲ್ಲ, ಅಯಥಾರ್ಥ ಸ್ಮೃತಿಯೂ ಅಲ್ಲ, ಸ್ಮೃತಿಯ ಜಾತಿಗೇ ಸೇರಿದ್ದಲ್ಲ – ಎಂಬುದನ್ನು ಮನಗಂಡದ್ದಾಯಿತು. ಹಾಗಾದರೆ 'ಕನಸನ್ನು ನಾನು ಕಂಡೆನು' ಎಂಬ ಆಕಾರದ ಅನುಭವಕ್ಕೇನು ಗತಿ? ಇದರಿಂದ ನಾವು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇನು? ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಈಗ ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ.

'ನಾನು ಇಂಥ ಕನಸನ್ನು ಕಂಡೆನು' ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ನೋಡೋಣ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿರುವ ನಾನು, ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ನಾನು – ಈ ಎರಡಕ್ಕೂ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಹೋಲಿಕೆಯಿರುವದಿಲ್ಲ, ಈ ಎರಡು ನಾನುಗಳ ಶರೀರ, ಬುದ್ಧಿ, ನೀತಿ, ಸಾಮಾಜಿಕಸ್ಥಿತಿ – ಇವು ಯಾವವೂ ಒಂದರಂತೆ ಒಂದು ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಂಡ ಶರೀರಾದಿಗಳನ್ನು ನೆನಸಿಕೊಂಡರೆ ಆ ನಾನೂ ಈ ನಾನೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸು ಒಗ್ಗದಷ್ಟು ತುಚ್ಛತ್ವವು ಕನಸಿನ ನಾನೆಂಬ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ತೋರುವದು. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ತೋರಿದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಸುಳ್ಳೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆ ನೋಟಗಳನ್ನೂ ಆ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸಿದವನು ನಾನೇ ಎಂದು ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ನಾವು ಎಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವೆವು. ಇದರ ಮರ್ಮವೇನು? ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿಂದ ಕನಸನ್ನು ನಾವು ಸುಳ್ಳೆಂದು ಜರಿಯುತ್ತಿರುವದು ನಿಜವಾದರೂ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು – ಈ ಎರಡರ ಅನುಭವವೂ ಆಯಾ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಿಜವಾಗಿಯೇ ತೋರುವದೆಂದೂ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಈ ಮೊದಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ

ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳೂ ಒಂದರ ಮಗ್ಗುಲಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹರಿಯುವ ನದಿಯಂತೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಇವೆರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ನಾನುಗಳು ಅತ್ಯಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ, 'ನಾನು ಇಂಥ ಕನಸನ್ನು ಕಂಡೆನು' ಎಂಬ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ಆಗುತ್ತಿರುವದಲ್ಲ! ಈ ಅನುಭವವು ಆಗುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ?

ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುವ ತತ್ತ್ವವೊಂದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಹೊರತು ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗತಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲೇ ಆರದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ತತ್ತ್ವವೊಂದು ಇದೆಯೇ ಎಂಬುದನ್ನು ತಡಕಾಡಿ ಹುಡುಕಬೇಕಾದದ್ದೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಶರೀರಾದಿಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತಿರುವ **ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯ**ವೊಂದು ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದರ ವಿಚಾರವನ್ನು ವಾಚಕರ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಆಗಿಂದಾಗ್ಗೆ ತರುತ್ತಲೇಬಂದಿರುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಮತ್ತು ನಮಗೆ ಕಾಣುವ ಪ್ರಪಂಚದ ಅರಿವಿನ ಮತ್ತು ಇರವಿನ ತಿರುಳೆಂದು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಬಂದಿರುತ್ತೇವೆ. ಈ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯದ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ 'ನಾನು ಕನಸು ಕಂಡೆನು' ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಆಗುತ್ತಿರುವದು. ಸಾಮಾನ್ಯಜನರು ಈ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನೂ ನಾನೆಂಬ ಪದಾರ್ಥವನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ಅರಿಯದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದ ನಾನೆಂಬ ಅಹಂಕಾರವೇ ಕನಸನ್ನು ಅರಿಯುವ ನಾನೆಂದು ಭ್ರಾಂತರಾಗುತ್ತಿರುವರು.

ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವೇ ಕನಸನ್ನು ಕಂಡ ನಾನಾಗಿದ್ದರೆ, 'ಕನಸನ್ನು ಕಂಡೆನು' ಎಂದು ಭೂತಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆದಂತೆ ಕನಸನ್ನು ನಾವು ಎಣಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು? ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಆಗಿರುವದಲ್ಲವೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಭೂತಕಾಲಕ್ಕಾಗಲಿ, ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲಿ, ಸೇರಿರುವದೇ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ! – ಎಂಬ ಶಂಕೆಯೊಂದು ಯಾರಿಗಾದರೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವಿಷ್ಟೆ: ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿದಂತೆ 'ನಾನು ಕನಸುಕಂಡೆನು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ನಾನೆಂಬ ಪದಾರ್ಥವೆಂಬುದು ಪರಮಾರ್ಥವಾದರೂ, ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಜನರಿಗೆ ಈ ಅರಿವು ಇರುವದಿಲ್ಲ; ಅವರು ಎಚ್ಚರದ ನಾನನ್ನೂ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನೂ ಬೆರೆಯಿಸಿಕೊಂಡೇ 'ನಾನು ಕನಸು ಕಂಡೆನು' ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಎಚ್ಚರದ ನಾನು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದೇ ಇರುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಈಗಿನದಲ್ಲದ್ದೆಲ್ಲ ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವದ ನೆನಪಾಗಿಯೋ ಮುಂದಿನ ಅನುಭವದ ನಿರೀಕ್ಷಣೆಯಾಗಿಯೋ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದು ಸಹಜವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವನ್ನೂ ಎಚ್ಚರದ ನಾನನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿರುವದರಿಂದಲೇ ಹಿಂದಿನ ಎಚ್ಚರಗಳು, ಕನಸುಗಳು, ಕನಸಿಲ್ಲದ ನಿದ್ರೆಗಳು – ಇವೆಲ್ಲ ನಮಗೆ ನೆನಪಿನ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ತೋರುವವು. 'ಹಿಂದೆ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಸಲ ನಿದ್ರೆಮಾಡಿ ಎಚ್ಚತ್ತಿರುತ್ತೇನೆ, ಮುಂದೆ ಇನ್ನೂ ಎಷ್ಟೋ ಸಲ ನಿದ್ರಿಸಿ ಎಚ್ಚರುವೆನು' ಎಂಬ ದೃಢವಾದ ನಂಬಿಕೆಯು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬೇರೂರಿ

ನಿಂತಿರುವದಕ್ಕೆ ನಾವು ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೆ ಎಚ್ಚರದ ನಾನೆಂಬ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಅಭಿಮಾನವೇ ಕಾರಣವು.

ಇನ್ನೊಂದು ಶಂಕೆಗೂ ಈಗ ಸುಲಭವಾಗಿ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗುವದು. ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ – ಈ ಮೂರನ್ನೂ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲಕ್ಕೇ ನಾವು ಹಾಕಿಕೊಂಡರೂ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಿಜವೆಂದು ಭಾವಿಸುವೆವು. ಕನಸನ್ನು ಸುಳ್ಳೆಂದು ಭಾವಿಸುವೆವು, ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಸುಳ್ಳೆಂದಾಗಲಿ ನಿಜವೆಂದಾಗಲಿ ಭಾವಿಸದೆ ಅದನ್ನು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವೆವು. ಈ ತಾರತಮ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು? – ಎಂದು ಯಾರಿಗಾದರೂ ಸಂದೇಹವುಂಟಾಗಬಹುದಷ್ಟೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ನಾನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ನಾವು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಹೆಚ್ಚಿನಭಿಮಾನವೇ ಈ ತಾರತಮ್ಯಕ್ಕೂ ಕಾರಣವೆಂಬುದು ಈಗ ವಾಚಕರಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರಬೇಕು. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ ನಮಗೆ ಒಂದೊಂದು 'ನಾನು' ಗಂಟುಬಿದ್ದೇ ಇರುವದು. ಆ ನಾನು 'ಇದೇ ಎಚ್ಚರವು, ಈ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವದೆಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯವು, ಇಂಥ ಸತ್ಯವಾದ ಎಚ್ಚರಗಳು ಹಿಂದೆ ಎಷ್ಟೋ ಆಗಿರುವವು, ಮುಂದೂ ಎಷ್ಟೋ ಆಗುವವು' – ಎಂದು ತನ್ನಭಿಮಾನದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹಿಡಿಯುತ್ತಿರುವದು. ಆ ಅಭಿಮಾನದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ತೋರುವ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಅನುಭವಗಳನ್ನೂ ಕೆಳಗಿನ ಅಂತಸ್ತಿನ ಇರವಿಗೆ ಇಳಿಸುತ್ತಿರುವದು. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಈ 'ನಾನು' ಇದ್ದೇ ಇರುವದಾದರೂ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಅಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಪಂಚವೂ ತೋರುವದಿಲ್ಲ; ಆದಕಾರಣ ನಾವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಿದ್ರೆಗೆ ಅಷ್ಟೇನೂ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಡದೆ ಇರುತ್ತೇವೆ.

ಅಂತೂ ಕನಸು, ಎಚ್ಚರ – ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳೂ ಒಬ್ಬನಿಗೇ ಆಗುತ್ತಿರುವವೆಂಬ ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ನಾವು ಮನದಂದು, ಆ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುವ ನಾನೆಂಬ ಪದಾರ್ಥವು ಯಾವದೆಂಬುದನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟರೆ ಒಂದು ಮಹಾಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹೊರಪಡುವದು. ಅದೇನೆಂದರೆ, ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುವದು **ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯ**ವೇ ಆಗಿರುವದು. ಈ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ನಾನೆಂಬ ಅಹಂಕಾರದಂತೆ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ; ಅದು ಅವಸ್ಥೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವ ನಾನು – ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಅವುಗಳ ಅಂಟಿಲ್ಲದೆ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವಾಗಿರುವದು. ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳೆರಡೂ ವಿಷಯಿವಿಷಯಭಾವದಿಂದೊಡಗೂಡಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವವು, ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವೂ ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವದು. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯರಾಶಿಯು ವಿಷಯಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಇರಲೇ ಆರದು, ಅಲ್ಲಿ ವಿಷಯಿಯಾಗಿರುವ ನಾನೆಂಬುದೂ ವಿಷಯರಾಶಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇರಲಾರದು. ಈ

ವಿಷಯಿವಿಷಯಗಳೆರಡೂ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೇ ಜೀವಿಸಿರುವವೇ ಹೊರತು, ಅವಕ್ಕೆ ಸ್ವಂತವಾದ ಇರಿಕೆಯೊಂದಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದಲೇ ಅನಂತಸಂಖ್ಯೆಯ ಕನಸುಗಳೂ ಎಚ್ಚರಗಳೂ ಹುಟ್ಟಿ, ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ತೋರಿಕೊಂಡಿದ್ದು, ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಮೈಗರೆಯುತ್ತಿರುವವೆಂದಾಯಿತು. ಈ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಪಡೆದವರಿಗೆ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳೆರಡೂ ಸಮವಾಗಿರುವವು, ಅವುಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಬಲದಿಂದಲೇ ಇರುವಿಕೆಯುಂಟಾಗಿರುವುದು. ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಕಾರಣವೂ ಅಲ್ಲ, ಕಾರ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ; ಇವೆರಡೂ ಅಸಂಗನಾದ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯಸೂರ್ಯನ ಪ್ರಕಾಶಮಾತ್ರವಾಗಿವೆ, ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯದಿಂದಲೇ ಅವು ತೋರುತ್ತವೆ. ಅವು ನಿಜವಾಗಿ ಆ ಚೈತನ್ಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ.

ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ಹೋಲಿಕೆಯಿಂದಾಗುವ ಮಹಾಪ್ರಯೋಜನವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಈಗ ವಾಚಕರು ಮನಗಾಣಬಹುದು. ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನೆಟ್ಟ ಅಭಿಮಾನದಿಂದ ಮಾತನಾಡುವಾಗ ನಮಗೆ ಇರವಿನ ರಾಶಿಯನ್ನು ಒಂದು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದು ಎಂದಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಿಷಯಿಭಾವವು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿರುವದು; ಅಲ್ಲಿ ವಿಷಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ವಿಷಯಿಯೂ ಇಲ್ಲ, ವಿಷಯಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ವಿಷಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಿಷಯಿಗಳ ಒಟ್ಟಿನ ರಹಸ್ಯವೇನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ವಿಷಯವಿಷಯಿಗಳೆರಡನ್ನೂ ಕೂಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಡುವವನು ವಿಷಯಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ವಿಷಯಿಯು ವಿಷಯವಿಷಯಿಗಳೆರಡನ್ನೂ ಕೂಡಿಸಿ ಅರಿಯುವದೆಂದರೆ ತಾನು ವಿಷಯಿಯಾಗಿರುವದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ವಿಷಯವಾಗಬೇಕೆಂದಾಗುವದು, ಎಂದರೆ ತಾನೇ ನಾಶವಾಗಬೇಕೆಂದಾಗುವದು; ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಅಸಂಭಾವಿತವಾಗಿರುವದು. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ವಿಷಯವಿಷಯಿಗಳನ್ನು ಒಂದು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರಿಯಬೇಕೆಂಬವರು ಎಚ್ಚರವೊಂದನ್ನೇ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡದೆ ಕನಸಿನವರೆಗೂ ತಮ್ಮ ವಿಚಾರದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹಾಯಿಸಬೇಕು. ಆಗ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು – ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದೂ ಇರವಿನ ರಾಶಿಯ ಪೂರ್ಣತತ್ತ್ವವನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುವದೆಂಬುದು ಹೊಳೆಯುವದು. 'ನಾನು ಕನಸನ್ನು ಕಂಡೆನು' ಎಂದು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ನಮ್ಮ ಪರಾಮರ್ಶಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ಕನಸನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇರವಿನ ಒಟ್ಟುರಾಶಿಯೇ ನಮ್ಮ ಗಣನೆಗೆ ಬಂದಂತಾಗುವದು. ಇದರಂತೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡಾಗ ಎಚ್ಚರವು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ತೋರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಭಾವನೆಗೆ ತಂದುಕೊಂಡರೂ ಇರವಿನ ಒಟ್ಟು ರಾಶಿಯೇ ನಮ್ಮ ಗಣನೆಗೆ ಬಂದಂತಾಗುವದು. ಈ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಒಟ್ಟು ಇರವಿನ ವಿಕಾಸವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ಇರವಿನ ತತ್ತ್ವವೆಂದರೂ ಅದೇ, ಕನಸಿನ ತತ್ತ್ವವೆಂದರೂ ಅದೇ,

ಎಚ್ಚರದ ತತ್ತ್ವವೆಂದರೂ ಅದೇ – ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ತೇಲುವದು. ಇರವನ್ನು ಒಡೆದು ಅದರ ಒಂದೊಂದಂಶವನ್ನೇ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ ಕೊರತೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯವೊ, ಜ್ಞೇಯವು ಸತ್ಯವೊ? – ಎಂಬ ನಿಷ್ಫಲವಾದ ಕೊನೆಗಾಣದ ಒಣ ಚರ್ಚೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಎಡೆಯಿರುವದಿಲ್ಲ; ಇರವಿನ ಮತ್ತು ಅರಿವಿನ ಒಟ್ಟಿನ ತಿರುಳೆಂಬುದು ಸಾಕ್ಷಿ ಚೈತನ್ಯವೇ ಎಂಬ ಪರಮರಹಸ್ಯವನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿಯೇ ಮನಗಂಡಂತಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಶಂಕೆಯುಂಟಾಗಬಹುದು. ಕನಸನ್ನು ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಕನಸಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವಾಗ ಇರವಿನ ಪೂರ್ಣರಾಶಿಯೇ ನಮಗೆ ಸಿಕ್ಕುವದೆಂಬುದೇನೋ ನಿಜವೆ; ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ರಾಶಿಯನ್ನು ವಿಚಾರದ ಅವಸ್ಥೆಯ ಈಗಿನ ಅರಿವಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿಯೇ ಮಾಡಿಕೊಂಡಂತಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ? ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ವಿಷಯವೇ ಆದಮೇಲೆ ವಿಷಯಿವಿಷಯಗಳ ಒಟ್ಟಿನ ರಹಸ್ಯವೆಲ್ಲಿ ತಿಳಿದಂತಾಯಿತು? ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ, ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕನಸನ್ನು ಕುರಿತೇನೋ ವಿಚಾರಮಾಡಬಹುದು, ಆದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರವು ಹೇಗೆ ಕಾಣಿಸುವದೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವದು ಹೇಗೆ? ಆಗ ಎಚ್ಚರದ ನೆನಪೇ ನಮಗೆ ಇರುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ! ಇದೆಲ್ಲವೂ ಹೇಗೋ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ನಮ್ಮ ವಿಚಾರವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗುವದಲ್ಲವೆ? ಆಗಲೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೇ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟವೆಂದಾಗುವದಲ್ಲ!

ಈ ಶಂಕೆಯು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವ ದೃಷ್ಟಿಯ ಮರ್ಮವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅರಿಯದ್ದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ ನಾವು ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಏನನ್ನೂ ವಿಚಾರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜ; ಆದರೂ ಕನಸನ್ನು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ವಿಷಯಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಹೋದರೆ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ವಿಷಯವಿಷಯಿಗಳೆರಡನ್ನೂ ಹೊರಕ್ಕೆ ದೊಬ್ಬಿ ಅವುಗಳ ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿಯೇ ನಾವು ನಿಂತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವದು. ಕನಸಿನ ವಿಷಯವಿಷಯಿಗಳು – ಈ ಎರಡೂ ಸೇರಿದ ಒಟ್ಟಿನ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಎಚ್ಚರದ ವಿಷಯವಿಷಯಿಗಳು ಈ ಎರಡೂ ಸೇರಿದ ಒಟ್ಟಿನ ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಸಮವೆಂಬುದು ಆಗ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಥಳಾರನೆ ಮಿಂಚುವದು. ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ರೂಪದಿಂದಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಒತ್ತಟ್ಟಿಗೆ ಇಟ್ಟು ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ಮಿಕ್ಕ ಭಾಗವನ್ನು ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ತಾರತಮ್ಯವೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಇರುವಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವೇ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಮಾರ್ಪಾಡೂ ಇಲ್ಲದೆ ಈ ಎರಡು ರೂಪಗಳನ್ನೂ ತಳೆಯುತ್ತಿರುವದೆಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಘನತತ್ತ್ವವು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಟ್ಟುವದು. ಆಗ ವಿಷಯವಿಷಯಿಗಳ ಒಟ್ಟು ರಹಸ್ಯವನ್ನೇ ಅನಾಯಾಸವಾಗಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡಂತಾಗುವದು.

ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕನಸಿನ ನೆನಪು ಇರುತ್ತದೆ, ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ನೆನಪೇ ಇರುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ! ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಒಂದರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವದು ಹೇಗೆ? – ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ವಿಚಾರಕನು ತನ್ನ ಅನುಭವವನ್ನು ತಾನೇ ಅರಿಯದೆ ಹಾಕಿರುತ್ತಾನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ನೆನಪು ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ – ಎಂಬುದನ್ನು ಏತರ ಬಲದಿಂದ ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಆಲೋಚನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವದೆಂಬುದು ಹೊಳೆಯುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕನಸಿನ ನೆನಪಾಗಲಿ, ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ನೆನಪಾಗಲಿ, ಆಗುವದೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೇನೂ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಹೊರಟಿರುವದಿಲ್ಲ; ಒಂದವಸ್ಥೆಯ ನೆನಪು ಮತ್ತೊಂದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆಗುವದೆಂಬುದೇ ಸುಳ್ಳು – ಎಂಬುದನ್ನು ಕನಸಿನ ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ನೆನಪಿಲ್ಲವೆಂಬ ಆಕ್ಷೇಪದಿಂದ, ಅವಸ್ಥಾತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೇನೂ ಹಾನಿ ತಟ್ಟುವಂತಿಲ್ಲ. ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಒಂದರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟ ಕೂಡಲೆ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಮೀರಿದ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ನಮ್ಮ ನಿಲುಗಡೆಯಾಗುವದೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಿಷ್ಟೇ ಪ್ರಕೃತಚರ್ಚೆಯ ಪರಮೋದ್ದೇಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು ಈ ಎಲ್ಲಾ ವಿಚಾರವೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೇ ಆಯಿತಲ್ಲವೆ? – ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವೊಂದು ಉಳಿಯಿತಷ್ಟೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೇನೂ ಕಷ್ಟಪಡಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ವಿಚಾರವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾಗಬಾರದೆಂಬ ಕಟ್ಟೇನೂ ಇಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಬಂದಿರುವ ಸಂಶಯಗಳೆಲ್ಲ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ವಿಚಾರವೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗುವದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎಚ್ಚರದ ವಿಷಯವಿಷಯಿಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಮನಸ್ಸಿಟ್ಟು ಅದರಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯಿಯೇ ತಾನೆಂಬ ಪಟ್ಟುಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಹೊರಡುವದು ಮಾತ್ರ ತಪ್ಪು. ಆ ತಪ್ಪನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ವಿಚಾರಕನು ಕನಸನ್ನು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹಾಗೆ ಎರಡನ್ನೂ ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತವಾಗಿ ವಿಚಾರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟರೆ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವೊಂದೇ ಆಧಾರವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಆ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳೂ ಅದರ ವಿಭೂತಿಮಾತ್ರಗಳೆಂದೂ ಅವು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ತೋರಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಮಿಥ್ಯವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ಮೂಲರೂಪವಾದ ಚೈತನ್ಯರೂಪದಿಂದ ಎರಡೂ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ವಿಚಾರದ ಪೂರ್ಣಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಪಡೆದಂತಾಗುವದು.

❄ ❄ ❄

38. ತನಿನಿದ್ರೆಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಆವಶ್ಯಕತೆ

ಇದುವರೆಗೆ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳನ್ನು ಬಗೆಬಗೆಯಿಂದ ಪರೀಕ್ಷಿಸಲಾಗಿ ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಇರುವವೆಂದೂ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಷಯಿವಿಷಯಾಕಾರವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೆಲ್ಲ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯದ ವಿಸ್ತಾರ ಮಾತ್ರವೆಂದೂ ಆ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಅವು ಸತ್ಯವಾಗಿರುವವೆಂದೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ತೋರಿಕೆಯ ರೂಪದಿಂದ ಎರಡೂ ಸಮವಾಗಿಯೇ ಮಿಥ್ಯವಾಗಿರುವವೆಂದೂ ನಿರ್ಣಯವಾಯಿತು.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಅರಿವು, ಇರವು – ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೆಲ್ಲ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವಾದ ಚೈತನ್ಯವೇ; ಆ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಯಾವದೊಂದು ತತ್ತ್ವವೂ ಇಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಶುದ್ಧವಾಗಿರುವದು, ಎಂದರೆ ಮತ್ತೊಂದರ ಸೋಂಕಿಲ್ಲದೆ ಇರುವದು; ಅದರ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಬೇರ್ಪಡುವಿಕೆಯಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಚಿದ್ರೂಪವಾಗಿಯೇ ಇರುವದು; ಅದಕ್ಕೆ ಶರೀರ, ಪ್ರಾಣ, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ ಅಹಂಕಾರವೆಂಬಿವುಗಳ ಅಂಟು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಸಂಸಾರದ ಕಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ; ನಮ್ಮೆಲ್ಲರಲ್ಲಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ನಾನು ಎಂಬ ವಸ್ತುವಾದ್ದರಿಂದ ಅದೇ ಸರ್ವರಿಗೂ ಆತ್ಮನಾಗಿರುತ್ತದೆ – ಎಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇದನ್ನು ವೇದಾಂತಿಗಳ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ **ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತ**ಸ್ವಭಾವದ **ಪರಮಾತ್ಮ**ನೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಇರವಿನ ಮತ್ತು ಅರಿವಿನ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಆಗಿರುವ ತೊಡಕುಗಳೆಲ್ಲ ಈ ಪರಮಾರ್ಥರೂಪವಾದ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವದರಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗಿರುವವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು. ಅತ್ಯಂತ ಮೂಢನಾದ ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ವಿಚಾರವನ್ನು ತಾನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡದೆ ತನ್ನ ನೆರಳನ್ನೇ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥವೆಂದು ನಂಬಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಚಲನವಲನಾದಿಗಳನ್ನು ಆರೋಪಿಸುವಂತೆ, ನಾವು ನಮ್ಮ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವಾದ ಆತ್ಮನ ನೆರಳಿನಂತಿರುವ ಶರೀರಾದಿಗಳನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ತತ್ತ್ವಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಆರೋಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಕೆಲಕೆಲವು ವೇಳೆ ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನಿಗೇ ಎರಡೆರಡು ನೆರಳು ಬೀಳುವಂತೆ ಒಬ್ಬನೇ ಒಬ್ಬನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಶರೀರಗಳನ್ನೂ ಅವಕ್ಕಭಿಮಾನಿಗಳಾದ ಎಷ್ಟೋ ಜೀವರನ್ನೂ ಆರೋಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಮನಸ್ಸಿನ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೇ ಅರಿವೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಿ, ಅರಿವಿನ ತಿರುಳಾದ ಆತನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮರೆತು

ಬಿಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಇದರಂತೆ ಹೊರಗಿನ ತೋರಿಕೆಗಳನ್ನೇ ಇರವುಗಳೆಂದು ನೆನಸಿ ಇರವಿನ ತಿರುಳಾದ ಆತ್ಮನಿಂದ ದೂರವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅರಿವು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದೂ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ತಪ್ಪು, ಒಪ್ಪು – ಎಂಬ ವಿಭಾಗವೂ ಇರವಿನಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೆ, ದಿಟ – ಎಂಬ ವಿಭಾಗವೂ ಇರುವದೆಂದೂ ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತಿದೆ. ಕೂಟಸ್ಥವಾದ ಸಾಕ್ಷಿ ಚೈತನ್ಯದ ಕಣ್ಣಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಅರಿವಿಗೂ ಇರವಿಗೂ ಭೇದವೇ ಇಲ್ಲ, ಅರಿವಿನಲ್ಲಾಗಲಿ ಇರವಿನಲ್ಲಾಗಲಿ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಬೇಕಾದರೆ, ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ತನಿನಿದ್ರೆಯನ್ನೂ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವದು ಒಳ್ಳೆಯದು. ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳನ್ನು ಎಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೆ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೂ ಅಲ್ಲಿರುವ ಅರಿವೂ ಇರವೂ ಒಂದೇ, ಅದು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ – ಎಂಬುದನ್ನು ಎಷ್ಟು ಬಲವಾಗಿ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ನಿಲ್ಲಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಆತ್ಮನ ಅದ್ವಿತೀಯತ್ವವು ಅಷ್ಟು ಬೇಗನೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹತ್ತುವಂತಿರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮ ಅನಾತ್ಮ – ಎಂಬ ವಿಭಾಗವು ತೋರುತ್ತಲೇ ಇರುವದು; ಅನಾತ್ಮವು ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯೆಂದೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ತೋರಿಕೆಯ ಅನಾತ್ಮವಾದರೂ ಆತ್ಮನೆದುರಿಗೆ ಇದ್ದೇ ಇರಬೇಕೆಂದೂ ಆತ್ಮನು ವಿಷಯವಾದ ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇರಲೇ ಅರನೆಂದೂ ನಮಗೆ ತೋರುವ ಸಂಭವವಿರುವದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಆತ್ಮನು ಅಸಂಗನು – ಎಂದರೆ ಎರಡನೆಯದರ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದವನು, ಅದ್ವಿತೀಯನು – ಎಂದರೆ ತನಗೆರಡನೆಯದಾಗಿರುವ ಅನಾತ್ಮದ ಹಂಗನ್ನು ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಬಯಸದವನು, ಸಚ್ಚಿದ್ರೂಪನು – ಎಂದರೆ ನಿರಪೇಕ್ಷವಾಗದ ಇರವಿನ ಮತ್ತು ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವವನು – ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಮನಗಾಣುವದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಬೇರೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯ ಅನುಭವವು ಅತ್ಯವಶ್ಯವಾಗಿರುವದು. ಈ ಅನುಕೂಲ್ಯವನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡುವ ಅವಸ್ಥೆಯೇ ತನಿನಿದ್ರೆಯು.

ಕನಸಿಲ್ಲದ ನಿದ್ರೆಯೇ ತನಿನಿದ್ರೆಯು. ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ತನಿನಿದ್ರೆ – ಎಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳೊಳಗೆ ಜನರಿಗೆ ತನಿನಿದ್ರೆಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಇರುವಷ್ಟು ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಮಿಕ್ಕ ಎರಡರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಎಚ್ಚರದಂತೆಯೇ ಹೊರಮುಖವಾದ ಅರಿವು ಇರುತ್ತದೆ; ಮತ್ತೆ ಎಚ್ಚರವಾಗುವವರೆಗೂ ಅದು ಎಚ್ಚರವೆಂದೇ ನಾವು ನಂಬಿರುತ್ತೇವೆ; ಎಚ್ಚರವಾಗುತ್ತಲೂ ಆ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕನಸೆಂಬುದು ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಿಜವೆಂದು ಕಾಣುವ ದೃಶ್ಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿತ್ತಾದರೂ ಅದು ಬರಿಯ ಸುಳ್ಳುತೋರಿಕೆಗಳ ರಾಶಿಯೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತೇವೆ. ಎಚ್ಚರವಾದ ಮೇಲೆ ಕನಿಸಿನನುಭವದಿಂದಾದ ಫಲವನ್ನು ಕುರಿತು ಮತ್ತೊಬ್ಬರೊಡನೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ. ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಗೆಗಳು

ಇರುತ್ತವೆಯೆಂದು ಅವುಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಮುಖ್ಯವಾದವುಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ಬರೆದೂ ಇಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ತನಿನಿದ್ರೆಯ ಮಾತೇ ಬೇರೆ. ತಾವು ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಏನಾಯಿತೆಂಬುದನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವದಕ್ಕೆ ಯಾರಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಿರುವದಿಲ್ಲ. ದೇಹಾರೋಗ್ಯದ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯಿಂದ ತನಿನಿದ್ರೆಯು ಬಾರದಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಜನರು ಆ ನಿದ್ರೆಯ ಮಾತನ್ನೆ ತ್ತುತ್ತಾರೆ; ಮಿಕ್ಕ ಸಮಯಗಳಲ್ಲಿ ಅದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದು ಕೂಡ ಲೆಕ್ಕದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಎಚ್ಚರವು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಆವಶ್ಯಕವೋ ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೇ ನಿದ್ರೆಯೂ ಆವಶ್ಯಕವಾಗಿರುವದು; ಕನಸು ಆದರೆ ಆಗಲಿ, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಹೋಗಲಿ, ನಿದ್ರೆಯು ಮಾತ್ರ ನಮಗೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕೇ ಬೇಕು. ನಿದ್ರೆಯಿಲ್ಲದೆಯೇ ಕೆಲವು ಕಾಲ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವವರು ಯಾರಾದರೂ ಕಂಡು ಬಂದರೆ ಅವರನ್ನೊಂದು ಆಶ್ಚರ್ಯವೆಂಬಂತೆ ಜನರು ಕಾಣುವರು. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಕನಸುಗಳಿಲ್ಲದ ತನಿನಿದ್ರೆಯು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅಮೃತದ ಅಕ್ಷಯಪಾತ್ರೆಯಂತಿರುವದು. ಈ ಸುಖನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತು ಹೊಂದಿದರೂ ಸಾಕು, ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಆಯಾಸವೂ ಪರಿಹಾರವಾಗಿ ತುಷ್ಟಿಯೂ ಪುಷ್ಟಿಯೂ ದೊರೆತಂತಾಗುವದು; ಮತ್ತೆ ಎಚ್ಚತ್ತಾಗ ಪ್ರಸನ್ನವಾದ ಮುಖಮುದ್ರೆಯಿಂದ ಎದ್ದು ಪ್ರಪಂಚದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧ ನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಯಾದ ಈ ಅವಸ್ಥೆಯ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಯಾವ ಮಹಾ ತತ್ತ್ವದ ಬಲದಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಕಳೆದುಹೋದ ಪ್ರಸನ್ನತೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಸಂಪಾದಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ? ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅರಿವು, ಇರವು – ಈ ಎರಡರ ತತ್ತ್ವ ನಿರ್ಧಾರಣೆಗೆ ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಹೊಸ ಆಧಾರವು ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ? – ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುವದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುವದು.

ಸಾಮಾನ್ಯಜನರಿಗೆ ತನಿನಿದ್ರೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಇರುವ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವು ಅಪಾರ ವಾಗಿರುವದು. ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಮನಸ್ಸುಗಳಿಗೆ ಆಯಾಸವಾಗಲಾಗಿ ಅವು ಸುಮ್ಮನಾಗುವವು, ಆಗ ನಾವು ಯಾವ ಅರಿವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಬಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವೆವು – ಎಂಬುದು ಅವರ ಗಟ್ಟಿ ಯಾದ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿರುವದು. ನಾವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಪಂಚವು ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರದರಿವನ್ನು ಬಿಟ್ಟೂ ಇರಬಲ್ಲದು. ಹೀಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಇರುವ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೇ ನಾವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಅರಿಯುತ್ತಿರುವೆವು – ಎಂಬ ಭಾವವು ಈ ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲಡಗಿರುವದು. ಆದರೆ ನಾವು ಕನಸು, ಎಚ್ಚರ – ಈ ಎರಡಕ್ಕೂ ಅರಿವು ಇರವುಗಳ ವಿಕಾಸದ ರೀತಿ ಯಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹಿಂದೆ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ. ಕನಸುಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರವೆಂದೇ ಭಾಸವಾಗುವವೆಂದೂ ಕಂಡುಕೊಂಡ ದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಪ್ರಪಂಚಗಳು ಆಯಾ ಕನಸಿನ ಅರಿವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು

ಬೇರೆ ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವವೆಂದು ನಾವು ಯಾರೂ ಎಣಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವು ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲಿಯ ಅರಿವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತಾನುತಾನೇ ಇರಬಲ್ಲದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾದೀತು? ಹಿಂದೆ ಇರವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದಾಗ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವು ನಾವು ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವಾಗಲೂ ನಮ್ಮ ಹೊರಗೆ ಇರಬಲ್ಲದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯ ಅಸಾರತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟದ್ದಾಗಿದೆ. ಅರಿವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೂ ಇದೇ ತೀರ್ಪಿಗೆ ಬರಬೇಕಾಗುವದೆಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಈಗ ವಾಚಕರ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಹಿಡಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದರಿವಾಗಲಿ ಕನಸಿನರಿವಾಗಲಿ ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವದೆಂದು ನಾವು ಎಂದಿಗೂ ತಿಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ, ಹಾಗೆ ತಿಳಿಯುವದು ಯುಕ್ತಿಗೂ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯ ಅರಿವಿಗೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವ – ಎಂದರೆ ಆಯಾ ಅರಿವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಇರುವದೆಂದು ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೂ ಅಳವಲ್ಲದ ಎಚ್ಚರದ ಅಥವಾ ಕನಸಿನ ಪ್ರಪಂಚವು – ಯಾವದೊಂದು ಅರಿವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ನಂಬಿರುವ ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಇದ್ದೀತು?

ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಮನಸ್ಸುಗಳು ಸುಮ್ಮನಾಗುವವು, ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅರಿವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ – ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಬಿಡಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಹಾಗೆ ಜನರಿಗಿರುವ ಮತ್ತೆ ಮೂರು ತಪ್ಪು ತಿಳಿವುಗಳು ಬೆಳಕಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಮನಸ್ಸುಗಳಿಲ್ಲದೆ ಅರಿವೆಂಬುದೇ ಇರಲಾರದು – ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೊಂದು; ಈ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಮನಸ್ಸುಗಳು ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿವೆಯೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಮತ್ತೊಂದು; ಇಂದ್ರಿಯ, ಮನಸ್ಸು – ಇವುಗಳ ವ್ಯಾಪಾರದಿಂದಲೇ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುವದೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಇನ್ನೊಂದು. ಈ ಮೂರು ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳಿಗೂ ನಮಗಿರುವ ಎಚ್ಚರದಭಿಮಾನವೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಮನಸ್ಸುಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುವವು; ಇವುಗಳು ಸುಸ್ಥವಾಗಿದ್ದು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ನಡೆಯಿಸುವಾಗಲೇ ನಮಗೆ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯದ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ: ಏನಾದರೊಂದು ಆಯಾಸದಿಂದ ಅಥವಾ ಬೇಸರಿಕೆಯಿಂದ ಈ ಸಾಧನಗಳು ತಮ್ಮ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡದಿರುವಾಗ ಯಾವ ಅರಿವೂ ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವದು ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಇದರಂತೆಯೇ ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬೇಕೆಂದು ನಾವು ಬಗೆಯುವದು ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ನಮ್ಮಂತೆ ವಿಷಯಗಳ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವವರೆಂದು ನಮಗೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಮನುಷ್ಯರೆಲ್ಲರೂ ನಮ್ಮಂತೆಯೇ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಮನಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆಂದು ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಬಲವಾದ ಕಾರಣವಿದೆ. ಅವರು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗೆ ನಿದ್ರೆಹೋಗಿದ್ದು ಎಚ್ಚತ್ತಮೇಲೆ

ನಾವು ತಿಳಿದಿದ್ದ ಘಟನೆಗಳೊಂದೂ ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಮಗೆ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳು ತ್ತಾರೆ; ಇದರಂತೆ ನಾವು ನಿದ್ರಿಸುವಾಗ ಎಚ್ಚರವಾಗಿದ್ದವರೂ ನಮಗೆ ಆಗ ತಿಳಿಯದೆ ಇದ್ದ ಎಷ್ಟೋ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ತಾವು ಕಂಡೆವೆಂತ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಅರಿವಿಗೂ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯ ಮನಸ್ಸುಗಳಿಗೂ ನಿಕಟಸಂಬಂಧವಿರುವದೆಂದೇ ತೀರ್ಮಾನವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಎಚ್ಚರದಭಿಮಾನವೇ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರು ವದೆಂದು ನಾವು ಎಷ್ಟೋ ಸಲ ಮನಗಂಡಿರುವದರಿಂದ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕುವದೇ ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಎದುರಿಗೆ ನಿದ್ರೆಹೋಗುವವರನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತಿರುವೆವೆಂಬುದು ತನಿನಿದ್ರೆಯ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಯಾವ ಸಹಾಯವನ್ನೂ ಮಾಡು ವಂತಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೇ ಸೇರಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ನಾವು ನಿದ್ರಿಸು ವಾಗ ನಮಗಿಂತ ಹೊರಗೆ ಎಚ್ಚತ್ತಿರುವವರೂ ಇದ್ದಾರೆಂಬುದೂ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಸಾಕಾದರೂ ತನಿನಿದ್ರೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಮಾಡಿದ ಕಲ್ಪನೆ ಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕನು ಈ ಎಚ್ಚರದಭಿಮಾನವನ್ನು ಕೈಬಿಡಲೇ ಬೇಕಾಗಿರುವದು. ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಅನುಭವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಕಂಡಂತೆಯೇ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡಿದರೆ ಆ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಮನಸ್ಸು – ಮುಂತಾದ ಯಾವ ಸಾಧನಗಳೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಆದರೂ ನಮಗೆ ತನಿನಿದ್ರೆಯ ಅನುಭವವೇನೋ ಆಗುತ್ತಲೇ ಇರುವದೆಂದೂ ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿ ಯನ್ನೇ ಮತ್ತಷ್ಟು ಅರಳಿಸಿದರೆ ತನಿನಿದ್ರೆಯೂ ಕನಸಿನಂತೆಯೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅವಸ್ಥೆ ಯಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಅರಿವು ಮತ್ತೆ ಯಾವದೊಂದರ ಸೋಂಕೂ ಇಲ್ಲದೆ ಯಾವದೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನೂ ಬಯಸದೆ ಇರುವ ನಿರಪೇಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನೋಡಿದಾಗ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವೇ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವದ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು ಎಂದು ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ನಾವು ಮಾಡಿ ಕೊಂಡಿದ್ದ ತೀರ್ಮಾನವು ನಿರ್ಬಾಧಕವಾಗಿ ನಿಲುಗಡೆಗೆ ಬಂದಂತಾಗುವದು.

ತನಿನಿದ್ರೆಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯು ಹೀಗೆ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕಿರೀಟ ಪ್ರಾಯ ವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದರ ವಿಷಯಕ್ಕಿರುವ ಸಂಶಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತೊಲಗಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವದು ಅತ್ಯವಶ್ಯವಾಗಿದೆ. ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಪರಿಶುದ್ಧವಾದ ಚೈತನ್ಯವೇ ಇರುವದು ನಿಜವಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಮರವೆಯೇ ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ನಮಗೆ ಏತಕ್ಕೆ ತೋರುವದು? ಪರಿಶುದ್ಧವಾದ ಈ ಚೈತನ್ಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಂತ ಮೇಲೂ ನಾವು ಮತ್ತೆ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿಕೊಂಡು, ಸಾಪೇಕ್ಷಜ್ಞಾನದ ಭಿಕ್ಷೆಯನ್ನು

ಬೇಡುವಂತಾಗಲು ಕಾರಣವೇನು? ಮಾರ್ಪಾಡಿಲ್ಲದ ಈ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಸರಿ, ತಪ್ಪು – ಮುಂತಾದ ವಿಭಾಗಗಳು ಏತಕ್ಕೆ ಆಗುವವು? – ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ತಲೆಹಾಕುತ್ತಲೇ ಇರುವವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡು ಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಇನ್ನು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

❄ ❄ ❄

39. ತನಿನಿದ್ರೆಗೂ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧ

ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ತೀರ್ಮಾನವಾಗುವ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವದ ಅರಿವು ಗಟ್ಟಿಯಾಗುವದಕ್ಕೆ ತನಿನಿದ್ರೆಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯೂ ಅವಶ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದೆ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವದ ತತ್ತ್ವವೇ ನಮ್ಮಗಳ ಆತ್ಮನೆಂದೂ ಅದೇ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಅರಿವು ಇರವುಗಳ ತಿರುಳೆಂದೂ ಮನಗಾಣುವದಕ್ಕೆ ತನಿನಿದ್ರೆಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯು ಹೇಗೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗುವ ದೆಂಬುದನ್ನೂ ದಿಕ್ಪ್ರದರ್ಶನಮಾಡಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈಗ ತನಿನಿದ್ರೆಯ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಹೊರಡುವದಕ್ಕೆ ಕಾಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ತನಿನಿದ್ರೆಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಎರಡು ದೊಡ್ಡ ವಿಭಾಗಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬಹುದು. ಕನಸಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಮಾಡಿದ್ದ ವಿಚಾರಸರಣಿಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿ ಈ ಅವಸ್ಥೆಗೂ ಆ ತರ್ಕವನ್ನು ತಾಕಿಸುವದರಿಂದ ಕಂಡುಬರುವ ತೀರ್ಪುಗಳೇನೇನೆಂಬು ದನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದು ಒಂದು ಭಾಗ. ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ತನಿನಿದ್ರೆಯ ಅನುಭವ ವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ತೀರ್ಪುಗಳನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದು ಮತ್ತೊಂದು ಭಾಗ. ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗದ ಕಡೆಗೇ ವಾಚಕರು ಅವಧಾನವಿಟ್ಟಿರಬೇಕಾಗುವದು.

ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಕನಸಿಗೆ **'ಸ್ವಪ್ನ'**ವೆಂದೂ ತನಿನಿದ್ರೆಗೆ **'ಸುಷುಪ್ತಿ'**ಯೆಂದೂ ಹೆಸರಿ ಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಮಲಗು ಎಂಬರ್ಥದ (ಞಿಷ್ವಪ್–ಶಯೇ') ಎಂಬ ಧಾತುವಿನಿಂದಲೇ ಈ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳೂ ಬಂದಿರುವದಲ್ಲದೆ 'ಸ್ವಪ್ನ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನೇ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ನಿದ್ರೆ ಯೆಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಉಪಯೋಗಿಸುವದುಂಟು. ಇದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜನಸಾಮಾನ್ಯ ಕ್ಕಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನನುಸರಿಸಿದ ಪ್ರಯೋಗವೆಂದರಿಯಬೇಕು. ನಿದ್ರೆಯಿಲ್ಲದೆ ಕನಸಿಲ್ಲ, ನಿದ್ರೆಯ ನಡುವೆಯೇ ನಿದ್ರಾಭಂಗವಾದ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಕನಸಾಗುವದು – ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯಜನರು ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾರೆ; ಈಗಿನ ಕೆಲವರು ಶೋಧಕರು ಕನಸಿಲ್ಲದ ನಿದ್ರೆಯೇ ಇಲ್ಲ

ನಿದ್ರೆಯ ಯಾವಭಾಗವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿದರೂ ಕನಸೊಂದು ಇದ್ದೇ ಇರುವದು – ಎನ್ನುತ್ತಿರುವರು. ಈ ಎರಡು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೂ ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದೇ ಇಲ್ಲ; ನಿದ್ರೆಯ ನಡುವೆ ಕನಸಾಗುವದೆಂಬವರು ನಿದ್ರೆಗೂ ಕನಸಿಗೂ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಕಾಲ ಪ್ರವಾಹವು ಸಮಾನವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಹರಿಯುತ್ತಿರುವದೆಂದು ನಂಬಿರುವರು; ಆ ಕಾಲವು ಎಚ್ಚರದ್ದೆಂದೇ ಅವರ ಭಾವನೆ. ಎಚ್ಚರದ ಕಾಲವು ಕನಸಿನೊಳಗೂ ನಿದ್ರೆಯೊಳಗೂ ತೂರಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲಾರದೆಂಬ ಘನತತ್ತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾರದೆ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರು ಮೋಸಹೋಗುತ್ತಿರುವರೆಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಕನಸಿಲ್ಲದ ನಿದ್ರೆಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಶೋಧಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಹಾಗೆಯೇ ಅವಿಚಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಕನಸುಗಳೇ ತುಂಬಿರುವವೆಂದು ಕಂಡುಬರುವದಾಗಿ ಹೇಳುವವರು, ಗರಡಿಯಮನೆಯಲ್ಲಿ ತಕ್ಕಷ್ಟು ಕಾಲ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಿದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ಎಂದಾದರೂ ಒಂದು ದಿನ ತನ್ನ ಹೆಗಲ ಮೇಲೇರಿ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳಬಹುದೆನ್ನುವವರ ಸಾಲಿಗೆ ಸೇರತಕ್ಕವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ನಿದ್ರೆಯು ಯಾವಾಗ ಬರುವದೋ ನೋಡೋಣವೆಂದಾಗಲಿ, ನಿದ್ರೆಯೊಳಗೆ ಏನು ಇರುವದೋ ಕಂಡುಹಿಡಿಯೋಣವೆಂದಾಗಲಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಡುವದು ನಿದ್ರೆಯ ಭಂಗಕ್ಕೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದು. ಹೀಗೆ ನಿದ್ರೆಯೇ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ನಿದ್ರೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವೆವೆಂದು ಹೇಳುವವರ ಮಾತಿಗೆ ಏನೆನ್ನೋಣ? ಇದಿರಲಿ. ತನಿನಿದ್ರೆಗೂ ಕನಸಿಗೂ ಬಹು ಜನರಿಗೆ ತಾರತಮ್ಯವು ತಿಳಿಯದ್ದರಿಂದಲೇ ಬಹುಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಕನಸನ್ನು **ಸ್ವಪ್ನನಿದ್ರೆ**ಯೆಂದೂ ತನಿನಿದ್ರೆಯನ್ನು **ಅಸ್ವಪ್ನನಿದ್ರೆ**ಯೆಂದೂ ಕರೆದು ವಿವೇಚನೆಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಪ್ನ, ಸುಷುಪ್ತಿ – ಎಂಬ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ವಿವೇಚನೆಯು ಅಡಗಿರುತ್ತದೆ. **ಸ್ವಪ್ನವೆಂದರೆ ಹೊರಗೆ ಏನನ್ನಾದರೂ ಕಾಣುವ ನಿದ್ರೆಯೆಂದರ್ಥ, ಸುಷುಪ್ತಿಯೆಂದರೆ ಯಾವ ಅರಿವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಸುಖವಾಗಿರುವ ನಿದ್ರೆಯೆಂದರ್ಥ.** ಇಷ್ಟು ಹೇಳಿ, ಇನ್ನು ಕನಸಿನ ವಿಚಾರಕ್ಕೂ ತನಿನಿದ್ರೆಯ ವಿಚಾರಕ್ಕೂ ಇರುವ ಹೋಲಿಕೆಗಳನ್ನು ವಾಚಕರ ಮುಂದೆ ಇಡುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಮಾಡುವೆವು.

ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಮಾತೃ, ಪ್ರಮಾಣ, ಪ್ರಮೇಯ – ಎಂಬ ತ್ರಿಪುಟಿಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವೊಂದು ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಕನಸಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂದು ನಾವು ಹಿಂದೆಯೇ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ತೀರ್ಪಿನ ಕಡೆಗೆ ಚಿತ್ತವನ್ನು ಹೊರಳಿಸೋಣ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಮಾತೃವೇ ಮುಂತಾದ ತ್ರಿಪುಟಿಗಳಿರುವವೆಂದು ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಆ ತ್ರಿಪುಟಿಯು ಎಚ್ಚರದ ತ್ರಿಪುಟಿಯಲ್ಲವೆಂದೂ ಕನಸಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿದ್ದು ಎಚ್ಚರವಾಗುತ್ತಲೂ ಬಾಧಿತವಾಗುವ ತ್ರಿಪುಟಿಯೆಂದೂ

ನಮಗೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡು ತ್ರಿಪುಟಿಗಳನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಚೈತನ್ಯವು ತಾನು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇರುವದರಿಂದಲೂ ಒಂದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದರ ತ್ರಿಪುಟಿಯು ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದೆಂಬ ಸಂಭವವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಈ ತ್ರಿಪುಟೀದ್ವಯವನ್ನು ನೋಡು ತ್ತಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವು ತ್ರಿಪುಟಿಗಳಿಗತೀತವಾಗಿರುವದೆಂದು ಯುಕ್ತಿಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ? ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಲಕ್ಷ್ಯವಿಟ್ಟು ನೋಡಿದರೆ ಈ ತೀರ್ಪು ಇನ್ನೂ ನಿಸ್ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿ ನಮಗೆ ಮನದಟ್ಟಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ತ್ರಿಪುಟಿಯಾಗಲಿ ಕನಸಿನ ತ್ರಿಪುಟಿಯಾಗಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಅವು ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಇರಬಹುದೆಂದು ನಾವು ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಆಗುವಂತಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ತ್ರಿಪುಟಿಗೂ ಅದರ ಅಭಾವಕ್ಕೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವ ಚೈತನ್ಯವು ಪ್ರಮಾತ್ರಾದಿತ್ರಿಪುಟಿಯನ್ನು ಮೀರಿದ್ದಾಗಿರುವದು. ಸ್ವತಃ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಧವಾದ ತ್ರಿಪುಟಿಯ ವಿಶೇಷವೂ ಇಲ್ಲ ದ್ದಾಗಿರುವದು – ಎಂದು ಈ ಅನುಭವದ ಆಧಾರದಿಂದ ನಾವು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ತೀರ್ಮಾನಿಸಬಹುದಾಗುತ್ತದೆ.

ಈಗ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯ. ಎಚ್ಚರದ ವಾಸನೆಯಿಂದ ಕನಸು ಆಗುವದೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜನರು ಎಣಿಸಿದ್ದರೂ ಈ ಭಾವನೆಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಯಾವದೊಂದು ಅನುಭವವೂ ಬುಡದಲ್ಲಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ದೇಹದಂಥ ಮತ್ತೊಂದು ದೇಹವು ಕಾಣುತ್ತಿರುವದಲ್ಲದೆ ಅಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ – ಇವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ. ಎಚ್ಚರದ ವಾಸನೆಯು ಕನಸಿ ನಲ್ಲಿಯೂ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಎಚ್ಚರದ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಭಾಗವು ಕನಸಿಗೂ ಹತ್ತಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರಬೇಕು; ಅಂಥದ್ದು ಯಾವದೊಂದು ಇರುವದೂ ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ದಲ್ಲಿಲ್ಲ – ಎಂದು ಒಂದು ತೀರ್ಮಾನಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವೆವಲ್ಲವೆ? ತನಿನಿದ್ರೆಯ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿದರೆ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಎಚ್ಚರದ ಅಂತಃಕರಣವು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ, ವ್ಯಾಪಾರರಹಿತವಾಗಿ, ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದೆಂದೂ ಎಚ್ಚರದ ವಾಸನೆಗಳೆಲ್ಲ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಕೊಂಡಿರುವವೆಂದೂ ಜನರು ನಂಬುವರಾದರೂ ಎಚ್ಚರದ ಅಂತಃ ಕರಣವು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ನೇರವಾಗಿ ಯಾವದೊಂದು ಅನುಭವವೂ ನಮಗೆ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಸುಷುಪ್ತಿಯೆಂದರೆ ಏನೊಂದನ್ನೂ ಕಾಣದ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಕನಸಿಗೂ ಹೇಗೆ ಸಮಾನವಾದ ಒಂದು ಕಾಲವಿಲ್ಲವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಎಚ್ಚರ ತನಿನಿದ್ರೆಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾದ ಕಾಲವಿಲ್ಲ; ಎರಡಕ್ಕೂ 'ಸಮಾನವಾದ' ಕಾಲ ವಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಏಕೆ? ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ಕಾಲವೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತನಿನಿದ್ರೆಯಾಗುವದೆಂಬುದಂತೂ ಅತ್ಯಂತ ಉಪಹಾಸ್ಯವಾದ ಮಾತಾಗಿರುವದು; ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರವೂ ತನಿನಿದ್ರೆಯೂ ನಮಗೆ ಆಗುವವೆಂದು ಹೇಳುವ ವ್ಯಾಘಾತಕ್ಕೆ, ಎಂದರೆ ತನಗೆ ತಾನೇ ವಿರುದ್ಧವಾದ ವಚನಕ್ಕೆ, ನಾವು ಅವಕಾಶಕೊಟ್ಟಂಥ

ರಾಗುವೆವು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ವಾಸನೆಯಿರುವದೆಂಬುದು ಶುದ್ಧ ಸುಳ್ಳು – ಎಂದಾಯಿತು.

'ಇದುವರೆಗೂ ನಾನು ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿದ್ದೆನು, ನನಗೆ ಏನೊಂದೂ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ' – ಎಂಬ ನೆನಪು ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಆಗುವದಲ್ಲವೆ? ತನಿನಿದ್ರೆಯು ಎಚ್ಚರದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಸಂಬಂಧಪಡದೆ ಇದ್ದರೆ ಈ ನೆನಪು ಹೇಗೆ ಆಗುವದು? – ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪ ವೊಂದು ಮೊಳಕೆಯಾಗಬಹುದಲ್ಲವೆ? ಅದನ್ನು ಚಿಗುಟಿಹಾಕುವದಕ್ಕೆ ಕನಸಿನ ನೆನಪಿನ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ ತೀರ್ಪನ್ನು ಮನದಂದರೆ ಅಷ್ಟೇ ಸಾಕಾಗಿರುವದು. ಏಕೆಂದರೆ ಕನಸಿಗೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಸಮಾನಕಾಲವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು 'ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರು ವಾಗ, ಕನಸಿನ ನೆನಪೆಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಕನಸಿನೊಳಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕನಸಾ ಗಿರುವಂತೆ ಕನಸಾಗುವಾಗಲಂತೂ ಒಳಗಿನ ಕನಸೆಂಬುದು ಬರಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಆಗಿರು ವದರಿಂದ ಅದರ ನೆನಪು ಹೇಗೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ತೋರಿದರೂ ನಿಜವಾದ ನೆನಪಲ್ಲವೋ ಅದ ರಂತೆಯೇ **ತನಿನಿದ್ರೆಗೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುವ ಕಾಲವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ** ತನಿನಿದ್ರೆಯ ನೆನಪು ನಮಗೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಆಗುವದೆಂಬುದೂ ಒಂದು ವಿಕಲ್ಪ ಮಾತ್ರ ವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ, 'ನಾನು ಕನಸುಕಂಡೆನು' ಎಂಬ ನೆನಪಿನಾಕಾರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಕನಸಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ನಾನು ಕನಸುಕಾಣುತ್ತಿರುವೆನು' ಎಂಬ ಅನುಭವವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಎಷ್ಟು ಪ್ರಸಿದ್ಧವೋ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ 'ನಾನು ನಿದ್ರೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೆನು' ಎಂಬ ನೆನಪಿಗೆ ಅನುಗುಣ ವಾಗಿ ತನಿನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ನಾನು ನಿದ್ರೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವೆನು' ಎಂಬ ಅನುಭವವಿಲ್ಲ ವೆಂಬುದು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವು. ಯಾವದೊಂದು ವಿಶೇಷಾನುಭವವೂ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ಅಲ್ಲವೆ, ನಾವು ತನಿನಿದ್ರೆಯೆಂದು ಕರೆಯುವದು? ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ತನಿನಿದ್ರೆಯ ನೆನಪಾಗುವದೆಂಬುದು ಎಂದಿಗೂ ನಿಲ್ಲಲಾರದು.

ಇದುವರೆಗೂ ನಾವು ವಿಚಾರದ ಸೌಕರ್ಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಎಚ್ಚರವೊಂದನ್ನೇ ಲೆಕ್ಕ ಕ್ಕಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ತನಿನಿದ್ರೆಗೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಸಿದ್ಧ ಪಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತೇವೆಯಾದರೂ ಇದೇ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಕನಸಿಗೂ ತನಿ ನಿದ್ರೆಗೂ ಯಾವದೊಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಏರ್ಪಡುವದು. ಏಕೆಂದರೆ ಕನಸಿಗೂ ತನಿನಿದ್ರೆಗೂ ಸಮಾನವಾದ ತ್ರಿಪುಟಿಯಾಗಲಿ, ಅವುಗಳಿಗೆ ಒಂದ ಕ್ಕೊಂದಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವನ್ನು – ಎಂದರೆ ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರ ವಾಸನೆಯಿಂದಾ ಗಿರುವದು, ಅಥವಾ ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರ ನೆನಪಿನಿಂದ ಕೂಡಿರುವದು ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು – ಹತ್ತಿಸುವದಕ್ಕೆ ನೆರವಾಗುವ ಸಾಮಗ್ರಿಯಾಗಲಿ, ರವೆ ಯಷ್ಟೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಕನಸಿಗೂ ಏನೇನೂ ಲಕ್ಷಣ

ಭೇದವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಈ ಮೊದಲೇ ತೀರ್ಮಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಹೆಗ್ಗುರುತಿನಿಂದಲೂ ಕನಸನ್ನು ಕನಸಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಇದು ಕನಸೇ, ಎಚ್ಚರವಲ್ಲ' – ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ನಾವು ತೀರ್ಮಾನಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಸಮವಾಗಿಯೇ ಹೊಂದಿಗೆಯಾಗುವವೆಂಬುದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣ ಗಳಿಂದ **ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ತನಿನಿದ್ರೆ - ಎಂದು ನಾವು ಕರೆಯುವ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಪೂರ್ಣಾನುಭವಗಳೇ, ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದರ ಒಟ್ಟೂ ಮತ್ತೊಂದರ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸಮವಾಗಿರುವದು, ಇರವು-ಅರಿವುಗಳ ಒಟ್ಟಿನ ಪರಮಾರ್ಥವು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದರಲ್ಲಿಯೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವದು** – ಎಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ಹಾಗಾದರೆ ಇರವು–ಅರಿವುಗಳು ಒಟ್ಟು ಬರಿಯ ಸೊನ್ನೆಯೆ? ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಇರವಿನ ಅನುಭವವಾಗಲಿ ಅರಿವಿನ ಅನುಭವವಾಗಲಿ ಏನೊಂದೂ ಆಗುವದೇ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ! – ಎಂಬ ಆತಂಕವೊಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹತ್ತಿಕ್ಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವ ನಮಗೆ ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಏತರ ಅನುಭವವೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವೆವೋ, ಆ ನಾವು ಏತರ ಅನುಭವವೂ ನಮಗೆ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ನೇರಾಗಿ ಕಂಡಲ್ಲವೆ, ಹಾಗೆ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವೆವು? ನಾವು ಯಾವ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಅದರ ಬಲದಿಂದ ನಮಗೆ ಅರಿವಿನ ಅಥವಾ ಇರವಿನ ಅನುಭವವಾಗಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವೆವೋ ಆ ಉಳಿಮೆಯ ಸ್ವರೂಪವೊಂದು ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದೇ ಇರುವದೆಂದು ಕಡುಖಂಡಿ ತವಾಗಿ ಇದರಿಂದ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವದು.

ಈ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು ಬರಿಯ ಇರವೇ ಅಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ನಾವು ತನಿನಿದ್ರೆ ಯಲ್ಲಿ ಏನನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅನುಭವಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯೂ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದೇ ಇದ್ದಿತೆಂದೂ ಅನುಭವಿಸಬಹುದಾದ ಹೊರವಿಷಯವೇನೂ ಇರಲಿಲ್ಲ ವೆಂದೂ ನಮ್ಮ ಅಂತರಂಗವು ಸಾರುತ್ತಿರುವದು. ಹೀಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು ತಾನೇ ಇರವೂ ಅರಿವೂ ಆಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿರುವ ನಮ್ಮ ಇರವು, ತನಗಿಂತ ಹೊರಗಿನ ಅರಿವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಾಗಿರುವ ಬಾಹ್ಯ ವಿಷಯಗಳ ಇರವಿನಂತಿಲ್ಲ; ನಮ್ಮ ಅರಿವು, ತನಗಿಂತ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯದ ಇರವನ್ನೇ ನೋಡುತ್ತಾ ಕುಳಿತಿರುವ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ಅರಿವಿನಂತೆಯೂ ಇಲ್ಲ, ತನಗಿಂತ ಹೊರಗೆ ಏನನ್ನೂ ಬಯಸದ ಬರಿಯ ಅರಿವೂ ಬರಿಯ ಇರವೂ ಇದಾಗಿರುವದು. **ಇಲ್ಲಿ ಅರಿವೇ ಇರವು, ಇರವೇ ಅರಿವು. ಇವೆರಡಕ್ಕೆ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಭೇದವಿರುವದಿಲ್ಲ.**

'ನಾನು ತನಿನಿದ್ರೆಯನ್ನನುಭವಿಸಿ, ಕನಸನ್ನು ಕಂಡು, ಈಗ ಎಚ್ಚರವನ್ನನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವೆನು' ಎಂಬ ಆಕಾರದ ಅನುಭವವು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರಿಗೂ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದಷ್ಟೆ; ಇಲ್ಲಿ ತನಿನಿದ್ರೆ, ಕನಸು, ಎಚ್ಚರ – ಈ ಮೂರಕ್ಕೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಯಾವದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯ 'ನಾನೂ' ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದ ನಾನು ಕನಸಿನಲ್ಲಿಲ್ಲ, ಕನಸಿನ ನಾನು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಲ್ಲ, ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿಯಂತೂ ನಾನೆಂಬ ಅನುಭವವೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ನಾನೇ ಎಚ್ಚರ ಕನಸುನಿದ್ರೆಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವೆನೆಂಬ ಒಂದಾನೊಂದು ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಅನುಭವವು ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಆಗುತ್ತಲೇ ಇರುವದಲ್ಲ! ಇಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ನಾವು ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕರೆಯುವೆವು? ಇದನ್ನು ಸಾವಧಾನವಾಗಿ ನಾವು ಯೋಚಿಸಹತ್ತಿದರೆ ಕನಸಿನ ನೆನಪಿನ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ **ಅವಸ್ಥಾಸಾಕ್ಷಿಯ** ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಮವಾಗಿರುವ ನಾನೆಂಬ ವಸ್ತುವು. ಆ ನಾನನ್ನೂ ಒಂದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯ ಅಭಿಮಾನಿಯಾದ ನಾನೆಂಬ ಆಭಾಸವನ್ನೂ ಕಲೆಬೆರಸಿಕೊಂಡೇ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದ ವಿಚಾರವಾಗಿ ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವರು. ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಆಗಾಗ್ಗೆ ತೋರಿಹಾರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ಬರವನ್ನೂ ಹೋಗನ್ನೂ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ನಾನು ಎಂಬ ವಸ್ತುವು ಯಾವದೆಂಬುದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯರು ಅರಿಯರು; ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ನಾನು ಎಂಬುದು ಆ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ದಾಟಿ ಸೂಜಿಯ ಮೊನೆಯಷ್ಟೂ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಲಾರದಾದರೂ ಅದೇ ಮಿಕ್ಕೆರಡವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸುವದೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು 'ನನಗೆ ಕೆಟ್ಟ ಕನಸುಗಳಾಗುತ್ತಿದ್ದವು, ಈಚೆಗೆ ಸುಖನಿದ್ರೆ ಬರುತ್ತಿದೆ' – ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಆಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವರು. ಈ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳಿಲ್ಲದೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವ, ಪ್ರಮಾತೃತ್ವಾದಿ ರೂಪಗಳೊಂದನ್ನೂ ನಿಜವಾಗಿ ಹೊಂದದ, ಬರಿಯರಿವೂ ಬರಿಯಿರವೂ ಆದ, ನಾನೆಂಬ ತತ್ತ್ವವೊಂದು ಇರುವದೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೇ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನದ ಮೊದಲ ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಇಟ್ಟಂತಾಗುವದು. **ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ನಾನನ್ನೇ ಪ್ರಮಾತ್ರಾದಿತ್ರಿಪುಟಿಯನ್ನು ಮೀರಿದ ಇರವು – ಅರಿವುಗಳ ತಿರುಳಾದ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವದ ಆತ್ಮ**ನೆಂದು ನಾವು ಆಗಾಗ್ಗೆ ಕರೆದಿರುವದು.

ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ಕನಸಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿದ್ದ ವಿಚಾರಸರಣಿಯನ್ನು ತನಿನಿದ್ರೆಗೂ ತಾಕಿಸಿನೋಡಿದ್ದಾಯಿತು. ಇನ್ನು ತನಿನಿದ್ರೆಯ ಅನುಭವವನ್ನು ನೇರಾಗಿ ನೋಡುವದರಿಂದ ಯಾವ ಯಾವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಹೊರಡುವವೆಂಬುದನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಇನ್ನುಮುಂದೆ ಕೈಹಾಕುವೆವು.



40. ಸುಷುಪ್ತಿ

ಕನಸಿನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿದರೆ ತನಿನಿದ್ರೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಕೆಲವು ತೀರ್ಪುಗಳನ್ನು ಹಿಂದೆ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ತನಿನಿದ್ರೆಯ ಅನುಭವವನ್ನೇ ನೇರಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವದರಿಂದ ಯಾವ ಬಗೆಯ ತೀರ್ಮಾನಗಳುಂಟಾಗುವವೆಂಬುದನ್ನು ಈಗ ಮನಗಾಣಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಅವಸ್ಥೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ವಿಚಾರವೇದಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ನಿಲ್ಲುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಯಾವದೆಂದರೆ, ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇರವೂ ಅರಿವೂ ಒಂದುಗೂಡಿರುವದು ನಿಜವಾದರೆ ಇದು ಮರವೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದೇಕೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರು ವದು? ಯಾವನಾದರೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿಷಯಗಳನ್ನರಿಯದಂತಿದ್ದರೆ 'ಇದೇನು, ನಿದ್ರೆ ಹೋಗಿರುವೆಯೇನು?' ಎಂದು ಜನರು ಅವನನ್ನು ಕೇಳುವರು. ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ತನಿನಿದ್ರೆ ಯೆಂದರೆ ಮರವೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದೇ ಜನರು ಎಣಿಸಿರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು?

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುವದೇನೂ ಕಷ್ಟವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯು ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಿಗಿಂತ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಅವಸ್ಥೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳ ಅನುಭವವೂ ಸ್ಮೃತಿಯೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರು ತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೆಲಕೆಲವು ಸಂಕಲ್ಪಗಳನ್ನೂ ಕೃತಿಗಳನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ; ಇದರಿಂದ ನಮಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಭಯ, ಹರ್ಷ, ಉದ್ವೇಗ, ರಾಗ, ದ್ವೇಷ, ಸುಖ, ದುಃಖ – ಮುಂತಾದ ಭಾವಗಳು ಮೂಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಇವುಗಳ ಗೋಜೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ನಾನು, ಮತ್ತೊಂದು – ಎಂಬ ವಿಭಾಗವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ; ಈ ವಿಭಾಗದಿಂದಾಗುವ ಅರಿವು ನೆನಹುಗಳಾಗಲಿ, ಸಂಕಲ್ಪಕೃತಿಗಳಾಗಲಿ, ಹರ್ಷಾಮರ್ಷಸುಖದುಃಖಾದಿಗಳಾಗಲಿ ರವೆಯಷ್ಟೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಯಾವ ವಿಂಗಡಗಳೂ ಯಾವ ಏರುಪೇರುಗಳೂ ಇಲ್ಲದ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಚೈತನ್ಯವೆಂಬ ಬರಿಯರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನಾವು ಅಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವೆವು. ಯಾವದೊಂದು ವಿಷಯದ ಅರಿವೂ ನೆನಹೂ ಆಗದೆ ಯಾವದೊಂದು ಭಾವವೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮೂಡದೆ ಇರುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮರವೆಯೆಂದೂ ಮಬ್ಬೆಂದೂ ಕರೆಯುವದು ಲೋಕರೂಢಿ. ಈ ರೂಢಿಯು ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಾಗಬಹುದಾದ ಮರವೆಗೂ ಮಬ್ಬಿಗೂ ಹೊಂದುವದು ನಿಜವಾದರೂ ತನಿನಿದ್ರೆಗೆ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಹೊಂದುವಂತಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೇ ನೆಟ್ಟ ಅಭಿಮಾನದಿಂದ ಜನರು ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಮರವೆಯೆಂದೂ ಮಬ್ಬೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಸರಿ ಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಮರವೆ, ಮಬ್ಬು – ಎಂಬ ಮಾತುಗಳು ಅರಿವುನೆನಹುಗಳು ಉಂಟಾ

ಗುವದಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಹೊಂದತಕ್ಕವುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಷಯಾನುಭವವಾಗಲಿ ಯಾವ ಸ್ಮೃತಿಯಾಗಲಿ ಎಂದಾದರೂ ಆಗುವ ಸಂಭವವಿದೆಯೇನು? ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಾದ ಮೇಲೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನು ಮರವೆ ಯೆಂದೂ ಮಬ್ಬೆಂದೂ ಕರೆಯುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೆಲ್ಲಿಯದು?

ಈಗ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟುವದು. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಾನು, ಮತ್ತೊಂದು – ಎಂಬ ವಿಭಾಗವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅರಿವೆಂಬುದು ಯಾವನಾದರೊಬ್ಬನಿಗೆ ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಯಾವದಾದರೊಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಅನುಭವವಿಶೇಷವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅರಿವಿರುವದಕ್ಕೆ ನಾನು, ಮತ್ತೊಂದು – ಎಂಬ ವಿಭಾಗವು ಬೇಕು; ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ವಿಭಾಗವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ವಿಭಾಗವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ಈ ಅರಿವು ವಿಭಾಗದ ಸೆಲೆಯೇ ಇಲ್ಲದ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವದೆಂದು ಹೇಗೆ ನಂಬುವದು?

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವವರು ಅರಿವೆಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನು ಮೊದಲು ನಿರ್ಧರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹೊರಗಿನ ಯಾವದಾದರೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೆಳಗು ವದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಒಂದಾನೊಂದು ಧರ್ಮವಿರುವದೆಂದು ನಾವುಗಳು ನಂಬಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅರಿವೆಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ಯಾವದಾದರೊಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಒಂದೇ ಗುರಿಯಿಟ್ಟು ನೋಡುತ್ತಿರುವಾಗ, ಅಥವಾ ಯಾವದಾದರೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಏಕಾಗ್ರತೆಯಿಂದ ಆಲೋಚಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ, ನಮಗೆ ಮಿಕ್ಕ ವಿಷಯಗಳ ಅರಿವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ; ಇದರಂತೆ ಮದ್ಯಪಾನದಿಂದ ಅಮಲು ಏರಿದವರಿಗೂ ವಿಷಮಶೀತಜ್ವರದಿಂದ ಸನ್ನಿಹಿಡಿದವರಿಗೂ ತಮ್ಮ ಹೊರಗೆ ಏನಾಗು ತ್ತಿರುವದೆಂಬ ಅರಿವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅರಿವೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೇನೂ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವದಿಲ್ಲ, ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಏಕಾಗ್ರತೆಯ ಫಲ ವಾಗಿ, ಅಥವಾ ಚಿತ್ತದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಅಕ್ರಮದ ಫಲವಾಗಿ, ಅರಿವು ಯಾವದೋ ಒಂದು ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕುಗ್ಗಿ ಕೂತಿರುತ್ತದೆ; ಮಿಕ್ಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಅರಿವು ಪಸರಿಸಿರುವ ದಿಲ್ಲ – ಎಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಿರುತ್ತೇವೆ, ಅಷ್ಟೆ. ಅರಿವು ಇರುವದು, ಇಲ್ಲದಿರುವದು, ಹಿಗ್ಗುವದು, ಕುಗ್ಗುವದು – ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ನಾವು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಅರಿವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ನಾವು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಅರ್ಥವು ಇದು. ಈ ಅರಿವೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ಧರ್ಮ, ನಾವು ಅದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಿ – ಹೀಗೆ ತೋರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಈ ಅರಿವನ್ನು **ಧರ್ಮಭೂತ ಜ್ಞಾನ**ವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು.

ಈಗ ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗೋಣ. ಅಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಅರಿವಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಅರಿವನ್ನು ಒಕ್ಕಡೆಗೆ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವೆವೆಂದೇನೂ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಏತರ ಅರಿಕೆಯೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದೇ ಷಣ್ಮತಗಳ ನಂಬಿಕೆ. ಅಲ್ಲಿ ನಾನೆಂದಾಗಲಿ, ಮತ್ತೊಂದೆಂದಾಗಲಿ ವಿಂಗಡವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ಕಡುಖಂಡಿತವಾದ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ನಾವು ಏತರ ಬಲದಿಂದ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವೆವು? ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಯಾವದೊಂದು ಬಗೆಯ ಅರಿವೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಆಗ ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನವಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದೇ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಹಾಗೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಅನುಭವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಸಂಶಯವಿರುವದಿಲ್ಲ; ಅದನ್ನು ನಾವೇ ಅನುಭವಿಸಿದೆವೆಂದು ಗಟ್ಟಿಯಾದ ನಂಬಿಕೆಯು ನಮಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನು ಯಾವ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ನಾವು ಅನುಭವಿಸುವೆವೋ ಈ ಸ್ವರೂಪವೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನವೇ – ಎಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಧರ್ಮಿಗಳೆಂಬ ವಿಭಾಗವಾಗಲಿ ಹುಟ್ಟು, ಬೆಳವಳಿಗೆ, ಹಿಗ್ಗು, ಕುಗ್ಗು, ಸಾವು – ಎಂಬ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳಾಗಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು **ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನ**ವೆಂದೂ **ನಿರ್ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನ**ವೆಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ನಾನು, ಮತ್ತೊಂದು – ಎಂಬ ವಿಂಗಡವನ್ನವಲಂಬಿಸಿಯೇ ಅರಿವು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದು ನಿಜವಾದರೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ತೋರಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ವಾದಿಸುವದು ದುರ್ಯುಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಂಗಡವನ್ನೂ ಬಯಸದೆ ಜ್ಞಾನವು ತಾನೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂಬುದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರಿಗೂ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವಲ್ಲಿ ಈ ಅನುಭವವನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕಿ ಎಚ್ಚರದನುಭವದ ಆಧಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವ ತರ್ಕವನ್ನೇ ಮುಂದಕ್ಕೊಡ್ಡುವದು ಕುತರ್ಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಅನುಭವದ ಬೆನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡೇ ಹೋದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವು ನಿರ್ವಿಶೇಷವೆಂದೂ **ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ**ವೆಂದೂ ಎಂದರೆ ಮತ್ತೊಂದರ ಆಸರೆಯಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇನೂ ಇಲ್ಲದ್ದೆಂದೂ – ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಬರಿಯರಿವೆಂದು ನಾವು ಹಿಂದೆ ಕರೆದಿರುವದು.

ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಾನು, ಮತ್ತೊಂದು ಎಂಬ ಅರಿವೇ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು ಅಲ್ಲಿ ಜಡವಾಗಿರುವದೆಂದು **ವೈಶೇಷಿಕ**ರೆಂಬ ಪೂರ್ವಕಾಲದ ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ನಮಗೆ ಅರಿವು ಹೇಗೋ ಎಲ್ಲಿಂದಲೋ

ಬಂದು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿತ್ತು. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅರಿವೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿಬಿಡುವದೆಂದು **ಶೂನ್ಯ ವಾದಿಗಳಾದ ಬೌದ್ಧರು** ವಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ. ಈ ಎರಡು ವಾದಗಳೂ ಯುಕ್ತಿಗೂ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆಯೆಂದು ವಾಚಕರಿಗೆ ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರಗಳಿಂದಲೇ ಮನದಟ್ಟಾಗಿರಬೇಕು. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜಡರೂಪವಾಗಿದ್ದ ನಮಗೆ, ಬತ್ತಿಯನ್ನು ಎಣ್ಣೆಯಲ್ಲಿ ಅದ್ದಿ ದೀಪವನ್ನು ಹತ್ತಿಸುವಂತೆ, ಎಚ್ಚರವಾಗುತ್ತಲೂ ಹೊರಗಿನ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಧರ್ಮವೂ ಒಂದು ಜ್ಞಾನಪ್ರಕಾಶವೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂಬುದು ಯುಕ್ತಿಗೂ ಒಪ್ಪಾಗುವದಿಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಭವದ ಬೆಂಬಲವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೊರಡಿನಂತೆ ಅರಿವಿಲ್ಲದವರಾಗುವೆವೆಂದು ನಾವು ಯಾರೂ ನಂಬಿರುವದಿಲ್ಲ. ಕೊರಡಿಗೆ ಈಗಲೂ ಜ್ಞಾನವಿರುವದಿಲ್ಲ, ಇನ್ನು ಮುಂದೆಯೂ ಏನು ಮಾಡಿದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಅಥವಾ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ನಿದ್ರೆಯಿಂದೆಚ್ಚತ್ತ ಕೂಡಲೆ ನಮಗೆ ನಾವು, ಮತ್ತೊಂದು – ಎಂಬ ವಿಭಾಗದ ಅರಿಕೆಯಾಗಿಬಿಡುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಜಡ ಸ್ವರೂಪರಾಗಿಬಿಡುವೆವೆಂಬುದು ಒಪ್ಪತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾವೇ ಇಲ್ಲವಾಗುವೆವೆಂದೂ ನಾವುಗಳು ನಂಬಿರುವದಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಅಂಥ ನಂಬಿಕೆಯಿದ್ದರೆ ನಿದ್ರೆಗಾಗಿ ಅಷ್ಟೊಂದು ತಹತಹಪಡುತ್ತಿದ್ದೆವೆ? ಇಲ್ಲ. ''ಅಯ್ಯೊ! ನಿದ್ರೆ ಎಲ್ಲಾದರೂ ಬಂದು ನಾವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿ ಬಿಟ್ಟರೇನು ಗತಿ!'' ಎಂದು ಯಾರೂ ಯೋಚನೆಹಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ; ಇದಕ್ಕೆಬದಲು 'ನಿದ್ರೆಬಾರದೆ ಎಲ್ಲಿ ಹೋದೀತೊ!' ಎಂದು ಸಂಕಟಪಡುವವರೇ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾರೆ. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ತಮಗೆ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಅಪಾರವಾದ ಲಾಭವಾಗುವದೆಂದು ತಿಳಿದು ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಬೇಕುಬೇಕಾದ ಹವಣಿಕೆಯನ್ನು ಜನರು ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವುಗಳು ಶೂನ್ಯಪ್ರಾಯರಾಗುವೆವೆಂಬುದೂ ಯುಕ್ತಿ ಹೀನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದಿರಲಿ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಜಡರಾಗುವದಾದರೆ ಅಥವಾ ಶೂನ್ಯರಾಗುವದಾದರೆ ನಾವು ಎಚ್ಚತ್ತಮೇಲೆ ಆ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವೆವಲ್ಲ, ಇದು ಹೇಗೆ ಸಂಗತವಾದೀತು? ಅನುಭವಿಸದೆ ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವದೆಂದರೇನರ್ಥ? ಆದ್ದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಇರುವೆವು, ಆ ಅರಿವಿಗೆ ನಾನು ಮತ್ತೊಂದೆಂಬ ವಿಂಗಡವೇನೂ ಅವಶ್ಯವಿಲ್ಲ – ಎಂದು ಮೇಲೆ ನಾವು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ತೀರ್ಮಾನವೇ ಸರಿಯೆಂದಾಯಿತು.

ಈಗ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಕ್ಷೇಪವು ತಲೆಹಾಕುವದು: ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪವಿರುವದೆಂಬುದೂ ಯುಕ್ತಿವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೇ ತೋರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ನಮಗೆ ಅರಿವು ಇದ್ದರೆ 'ನಾನು ಇಂಥದ್ದನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತೇನೆ' ಎಂದು ಏಕೆ ತೋರಬಾರದು? ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳು ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಅರಿವು ಉಂಟಾ

ಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆ ವಿಷಯ ಗಳನ್ನು ಮಿಕ್ಕವರು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಕರಣಗಳು ಆಗ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ವಿಷಯದರಿವು ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಸರಿಯಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ನಾವು ಎಚ್ಚತ್ತಕೂಡಲೇ ಅದೇ ಕರಣಗಳು ಮತ್ತೆ ನಮಗೆ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವ ದಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ವಿಷಯಗಳೂ ಕರಣಗಳೂ ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹಟಹಿಡಿದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ಕರಣಗಳೂ ಹೊಸಹೊಸದಾಗಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವವೆಂದು ಹೇಳ ಬೇಕಾಗುವದು; ಅದೂ ಆಗಲಿ ಎಂದರೆ 'ಅದೇ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅದೇ ಕರಣಗಳಿಂದ ನಾನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವೆನು' ಎಂದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರಲ್ಲಿಯೂ ದೃಢವಾಗಿರುವ ನಂಬಿಕೆಗೆ ವಿನಾಕಾರಣವಾಗಿ ಎಳ್ಳುನೀರು ಬಿಡಬೇಕಾಗಿಬರುವದು. ಈ ನಂಬಿಕೆಯು ಎಲ್ಲಿಯೋ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಿಗೆ ಆಗದೆ ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮವಾಗಿಯೇ ಆಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಷಯವೂ ಯಾವ ಕರಣವೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವವರಿಗೆ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಾನುಭವವನ್ನು ತಳ್ಳಿ ಹಾಕಿದ ದೋಷವೂ ಗಂಟುಬೀಳುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಅನರ್ಥಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಪಾರಾಗಬೇಕಾದರೆ, ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆಯಾದರೂ ಅವು ನಿರ್ವ್ಯಾಪಾರವಾಗಿರುತ್ತವೆಯಾದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಹೊರಗಿರುವ ವಿಷಯಗಳ ಅರಿವು ಉಂಟಾ ಗುವದಿಲ್ಲ – ಎಂದು ಹೇಳುವದೊಂದೇ ಲೋಕಾನುಭವಕ್ಕೂ ಯುಕ್ತಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾದ ಉಪಾಯವಾಗುವದು. ಆದಕಾರಣ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಅರಿವು ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಸರಿ; ಅಲ್ಲ ಬರಿಯರಿವು ಇರುವದೆಂಬ ವಾದವು ನಿರಾಧಾರವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಈ ಆಕ್ಷೇಪವು ಸಾಧುವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಅನುಭವವೆಂದರೆ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ನೇರಾಗಿ ಆಗುವ ಅನುಭವವೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಅನುಭವದಿಂದ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಊಹೆಯಲ್ಲ, ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಹೇಳುವ ಮಾತಿನ ಆಧಾರದಿಂದಾಗುವ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರ, ನಮ್ಮ ಕನಸು, ನಮ್ಮ ತನಿನಿದ್ರೆ – ಇವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಗಾಗಲೇ ಆಗುವ ನಮ್ಮನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೇ ಹೆಚ್ಚಿಗೆಯ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಹೇಳಿಕೆಗಲ್ಲ. ಈ ಮುಖ್ಯತತ್ತ್ವವನ್ನು ಆಕ್ಷೇಪಕನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಡೆಗಣಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ಅನುಭವಿಸು ವಾತನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ; ಅಲ್ಲಿ ನಾನು ಇರುವೆನೆಂದಾಗಲಿ, ನನ್ನ ಕರಣಗಳು ಇರುವವೆಂದಾಗಲಿ, ಅವು ನಿರ್ವ್ಯಾಪಾರವಾಗಿರುವವೆಂದಾಗಲಿ, ಹೊರಗೆ ಒಳಗೆ ಎಂಬ ವಿಂಗಡವಿರುವದೆಂದಾಗಲಿ, ಹೊರಗೆ ವಿಷಯಗಳಿರುವವೆಂದಾಗಲಿ, ಅವು ಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ನೋಡುತ್ತಿರುವರೆಂದಾಗಲಿ – ಅನುಭವವಿರುವದೆ? ಇಲ್ಲ. ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಬಂದವನಿಗೆ 'ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಹೀಗೆಯೇ

ಇರುವದು, ಇಲ್ಲಿರುವ ಜನರೂ ವಿಷಯಗಳೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇರುವವು, ನಾನು ನಿದ್ರೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾಗಲೂ ಇವು ಹೀಗೆಯೇ ಇದ್ದವು' – ಎಂದು ಒಂದು ನಂಬಿಕೆಯುಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ನಿಜವೆ; ಆ ನಂಬಿಕೆಯು ಜಾಗ್ರತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಆಗುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಜಾಗ್ರತ್ತಿನ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜಾಗ್ರತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಆಗುವ ಈ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನೂ ಅಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಕಾಣುವವರು ಹೇಳುವ ಮಾತನ್ನೂ ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತನಗೆ ನೇರಾಗಿ ಆಗಿದ್ದ ಅನುಭವವನ್ನೇ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಡಬಹುದೆ? ಕೂಡದು. ಹಾಗೆ ಹೊರಡುವವನು ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯ ಅಭಿಮಾನಿಯೆನಿಸಿಕೊಂಡಾನೇ ಹೊರತು ತತ್ತ್ವದ ಅಭಿಮಾನಿಯಾಗಲಾರನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕರಣಗಳು ನಿರ್ವ್ಯಾಪಾರವಾಗಿರುವದರಿಂದ ನಮಗೆ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ವಿಷಯವಾಗಲಿ ಕರಣಗಳಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವದೇ ನಮಗೆ ವಿಷಯಜ್ಞಾನವಾಗದಿರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದೇ ಸರಿ.

ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸಿದರೆ ಇಷ್ಟು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು: ಸುಷುಪ್ತಿಯು ಮರವೆಯಲ್ಲ, ಮಬ್ಬೂ ಅಲ್ಲ; ಅದನ್ನು ಮರವೆಯೆಂದೂ ಮಬ್ಬೆಂದೂ ನಾವು ಭಾವಿಸುವದಕ್ಕೆ ನಮಗಿರುವ ಜಾಗ್ರದಭಿಮಾನವೇ ಕಾರಣ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ವಿಷಯಗಳ ಅರಿವು ಇಲ್ಲದಿರುವದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಅರಿವಿನ ಅಭಾವವು ಕಾರಣವಲ್ಲ, ಅಥವಾ ನಮ್ಮ ಕರಣಗಳು ಕೆಲಸಮಾಡದೆ ಸುಮ್ಮನಿರುವದೂ ಕಾರಣವಲ್ಲ; ಅಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ವಿಷಯಗಳಾಗಲಿ ಕರಣಗಳಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವದೇ ಕಾರಣ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಜಡರಾಗಿ ಬಿದ್ದಿರುವದಿಲ್ಲ, ಅಲ್ಲಿ ನಾವೇ ಇಲ್ಲವಾಗುವದೂ ಇಲ್ಲ; ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನನು-ಭವಿಸುವ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ನಾವು ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವೆವು. ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಅನುಭವವನ್ನು ನಾವೆಲ್ಲರೂ ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಎಚ್ಚತ್ತಮೇಲೂ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದಲೇ ಇದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ತೆಗೆಯಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನ, ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನ – ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನವು ಎರಡೂ ಆಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು? ಈ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವೇನು? ಇವೆರಡೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ನಮ್ಮ ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನವು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಏನಾಗಿರುತ್ತದೆ? ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಸಾಗುವಂತಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಬರಿಯ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವಿರುವ ಸುಷುಪ್ತಿಯ ವಿಚಾರದಿಂದ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಪ್ರಯೋಜನವಾದರೂ ಏನು? ವೇದಾಂತವಿಚಾರವೆಲ್ಲ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನವಾದ ಈ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೇ ನಮ್ಮನ್ನು ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸಿದಂತಾಯಿತಲ್ಲ, ಇದಕ್ಕೇನು

ಗತಿ? ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕರಣಗಳೂ ವಿಷಯಗಳೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದಾದರೆ ಅವು ಆಗ ಎಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ? ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಎಚ್ಚರವಾಗುತ್ತಲೂ ಮತ್ತೆ ಹೊಸ ವಿಷಯಗಳೂ ಹೊಸ ಕರಣಗಳೂ ಬರುವವೆ? ಇದೆಲ್ಲ ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹವಾಗಿ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ, ಇದಕ್ಕೇನು ಪರಿಹಾರ? ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಕಂಡು ಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಮುಂದಿನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ.



41. ಸುಷುಪ್ತಿವಿಷಯವಾದ ಮೂರು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು

ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನವು ಎಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವದು? ಎಚ್ಚರದ ವಿಷಯಗಳೂ ಕರಣಗಳೂ ಎಲ್ಲಿ ಹೋಗಿರುವವು? ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವ ನಿರ್ವಿಷಯವಾದ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನದ ವಿಚಾರದಿಂದ ನಮಗೆ ಏನು ಪ್ರಯೋಜನ? – ಎಂದು ಮೂರು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಲೇಖನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಕಲಾಗಿತ್ತು. ಈಗ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗುವದು.

ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು, ಎಚ್ಚರದ ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನವು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಏನಾಗಿರುವ ದೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವೇ ಬೇರೆ, ಧರ್ಮಭೂತ ಜ್ಞಾನವೇ ಬೇರೆ – ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಧರ್ಮಭೂತವಾದ ಜ್ಞಾನವೊಂದು ಆಗಾಗ್ಗೆ ಉಂಟಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವೊಂದು ಇರುವದೆಂದೂ ಅದು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದೆಂದೂ ಹಿಂದಿನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವದೆಂದು ನಾವು ನಂಬುವ ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವಾದರೂ ಏನು? ಅದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಯಾಗಿರುವದೆ? – ಎಂದು ವಿಚಾರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟರೆ, ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಸ್ವರೂಪ ವೆಂದೂ ಧರ್ಮವೆಂದೂ ಇಬ್ಭಾಗಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿತು, ಹೋಯಿತು – ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದೂ ಹೋದದ್ದೂ ಏನು? ಜ್ಞಾನವೇ ಹುಟ್ಟಿಹೋಯಿತೆ? ಹಾಗೆ ಅದು ಹುಟ್ಟಿತೆಂದೂ ಹೋಯಿತೆಂದೂ ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಸಾಧನವೇನು? ಇದನ್ನು ನಾವು ಸ್ವಲ್ಪ ಅವಧಾನವಿಟ್ಟು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕು. ಜ್ಞಾನದ ಹುಟ್ಟುಹೊಂದುಗಳು ಅದೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಂತೂ ತೋರುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೂ

ಹೋಗುವ ಆಮೇಲೂ ತಾನೇ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಜ್ಞಾನವು ತನ್ನ ಹುಟ್ಟುಹೊಂದು ಗಳನ್ನು ತಾನೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನದ ಹುಟ್ಟುಹೊಂದುಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವೆವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಇದು ನಿಜವಾದರೆ ಆ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವೇ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಅರಿಯಲಾರದೆ? ಆಗತಾನೆ ಹುಟ್ಟಿತೆಂಬ ಈ ಧರ್ಮಜ್ಞಾನವೇ ವಿಷಯವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದೆಂದೂ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಇರುವ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಈ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳುವದು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನಂಬಿಕೆಗರ್ಹವಾಗಿರುವದು? ಇದನ್ನು ಯೋಚಿಸತಕ್ಕದ್ದಾಗಿದೆ.

ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿ ಹೋಗುತ್ತಿರುವದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವಾಗ ಇಂಥ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿಂದ ಏನು ಪ್ರಯೋಜನವೆಂದು ಯಾರೂ ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಯೆ? – ಎಂಬುದೇ ಪ್ರಕೃತದ ವಿಚಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ವಿಷ ಯಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಕೆಲವು ವೃತ್ತಿಗಳು ಅಥವಾ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳು ಆಗುತ್ತಿರುವ ವೆಂಬುದೇನೋ ನಿಜ. ಈ ವೃತ್ತಿಗಳ ಹುಟ್ಟುಹೊಂದುಗಳನ್ನೇ ನಾವು ಜ್ಞಾನದ ಹುಟ್ಟು ಹೊಂದುಗಳೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಿ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ವರೂಪ, ಧರ್ಮ – ಎಂಬ ಭೇದವನ್ನೂ, ಈ ಜ್ಞಾನಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯಭಾವವನ್ನೂ, ಜಡವಾದ ಕರಣಗಳ ವ್ಯಾಪಾರದಿಂದ ಧರ್ಮ ಭೂತಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾಗುವದೆಂಬುದನ್ನೂ, ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಹೀಗಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಸೂರ್ಯನು ಬೆಳಕಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ, ತನ್ನೆದುರಿಗೆ ಬರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬೆಳಗುತ್ತಾನೆ; ಆಗ ಅವನಲ್ಲಿ ಬೆಳಕಿನ ಸ್ವರೂಪ ವೊಂದಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನಾದರೂ ವಿಕಾರವು ಉಂಟಾಗಿರುವದೇನು? ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವು ಅರಿವಿನ ಬೆಳಕಿನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿಯೇ ಇರುವದು, ತನ್ನ ಎದುರಿಗೆ ಬರುವ ವಿಷಯದಾಕಾರದ ವೃತ್ತಿಯನ್ನೂ ಬೆಳಗುವದು; ಆಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಕಾರವಾದರೂ ಏತಕ್ಕೆ ಆಗಬೇಕು? ಚಂಚಲವಾದ ಮೋಡಗಳು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಅತ್ತ ಸರಿದರೆ ಅವುಗಳ ಬರವನ್ನೂ ಹೋಗನ್ನೂ ಬೆಳಗಿದ ಸೂರ್ಯನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಆ ಬರವುಹೋಗುಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಎಷ್ಟು ಸರಿಯೋ, ವೃತ್ತಿಯ ಹುಟ್ಟುಹೊಂದುಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟುಹೊಂದುಗಳಾಗುವ ವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಅಷ್ಟೇ ಸರಿ. ವೃತ್ತಿಯ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ತೋರಿಬರುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವೃತ್ತಿ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೆಸರು ಬರಬಹುದು; ವೃತ್ತಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿನಾಶಗಳಿಂದ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿ ನಾಶವಾಯಿತೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಉಂಟಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ವ್ಯವಹಾರವು ಗೌಣವೇ ಹೊರತು ಮುಖ್ಯವ್ಯವಹಾರವಲ್ಲ. ''ಮೀಸೆಯಿಟ್ಟಿದ್ದ ರಾಮರಾಯನು ಹೋದನು, ಅವನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಈಗ ಸತ್ಯಾನಂದಸ್ವಾಮಿಗಳು ಇರುತ್ತಾರೆ'' ಎಂದು ಒಂದೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿಷಯ ದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳುವದುಂಟಲ್ಲವೆ? ಆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ರಾಮರಾಯನೆಂಬ

ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಹೋಗಿರುವದಿಲ್ಲ, ಅವನ ಮೀಸೆಯೇ ಮುಂತಾದ ನಾಮರೂಪಗಳೆಂಬ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಮಾತ್ರ ನಾಶವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದರಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನದ **ಉಪಾಧಿ**ಯಾದ ವೃತ್ತಿಯು ನಾಶವಾಗಿರುವದರಿಂದ **ಉಪಹಿತ**ವಾದ ಜ್ಞಾನವೂ ನಾಶವಾಯಿತೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರವುಂಟಾಗಬಹುದು. ನಿಜವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ ವೃತ್ತಿಯೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯ ವಿಕಾರವು ಉಪಹಿತವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಸೋಂಕಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಭಿಮಾನವಿರುವವರಿಗೆ ಮೇಲಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ತಟ್ಟನೆ ಒಗ್ಗುವದಿಲ್ಲ. 'ನನಗೆ ಇದರ ಅರಿವಾಯಿತು' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಎಚ್ಚರದನುಭವವನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನೋಡುವದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವ **ಜ್ಞಾತೃ**ವು ಬೇರೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ **ಜ್ಞಾನ**ಪ್ರಭೆಯೇ ಬೇರೆ. ಈ ಪ್ರಭೆಯು ವಿಷಯಕ್ಕೆ ತಗಲಿದರೆ ಜ್ಞಾತೃವಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ **ಜ್ಞಪ್ತಿ**ಯೆಂಬ ಫಲವೇ ಬೇರೆ – ಎಂಬುದೇ ಹೆಚ್ಚು ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹವಾಗಿ ತೋರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಶಕ್ತಿಯೆಂದೂ ಅದು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದ್ದು ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವದೆಂದೂ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದು ಕೂಡ ಅವರು ಎಣಿಸಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನ, ಜ್ಞಾತೃ, ಜ್ಞಪ್ತಿ – ಎಂಬ ಭೇದವು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ತೋರವದೋ ಹಾಗೆ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿಯೂ ಅದು ಇರುವದೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವವರಿಗೆ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪ, ಉತ್ಪತ್ತಿ – ಮುಂತಾದ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಆಗುವ ತೊಡಕುಗಳ ಒಲೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಹರಡಿ ಈ ಹಿಂದೆಯೇ ಹಲವು ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವು ಒಂದೇ ಎಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿರುವ ಸೌಕರ್ಯವನ್ನೂ ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟದ್ದಾಗಿದೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನದ ಹುಟ್ಟುಹೊಂದುಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನವು ಬೇಕೋ ಅದರಂತೆ ಧರ್ಮಜ್ಞಾನದ ವ್ಯಕ್ತಾವ್ಯಕ್ತಾವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನವು ಬೇಕೇ ಆಗಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಬ್ಬರೂ ಒಪ್ಪಿರುವ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವೇ ವಿಷಯದ ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಸಾಕಾಗಿರುವಾಗ, ಆವೊಂದು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಉಪಾಧಿವಶದಿಂದ ಜ್ಞಾತೃತ್ವ, ಜ್ಞಾನತ್ವ, ಜ್ಞಪ್ತಿತ್ವ, ವ್ಯಕ್ತತ್ವ, ಅವ್ಯಕ್ತತ್ವ – ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಆಗಬಹುದಾಗಿರುವಾಗ, ಜ್ಞಾನಬಹುತ್ವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ ದೋಷವು ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಒದಗಿಯೇ ತೀರುತ್ತದೆ.

ಸೂರ್ಯನು ಪ್ರಕಾಶಸ್ವರೂಪನೇ ಆದರೂ ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾದ ಕಿರಣಗಳೂ ಇರುವಂತೆ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನೇ ಆಗಿರುವ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಕಿರಣಗಳೂ ಏತಕ್ಕಿರಬಾರದೆಂದು ಕೆಲವರು ಶಂಕಿಸುವದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಆದರೆ

ಇಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಾಂತದಾರ್ಷ್ಟಾಂತಿಕಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಕೆಯಿರುವದಿಲ್ಲ. ಸೂರ್ಯನೂ ಅವನ ಪ್ರಭೆಯೂ ಎಲ್ಲಾ ಬೆಳಕೆಂಬ ಒಂದೇ ದ್ರವ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವನ ಪ್ರಭೆಗಳು ನಮ್ಮ ಭೂಗೋಳಕ್ಕೆ ಬಂದು ತಲಪುವದಕ್ಕೆ ಇಂತಿಷ್ಟು ಕಾಲವು ಬೇಕೆಂದೂ ಬಹುಕಾಲದವರೆಗೆ ಹೀಗೆಯೇ ಕಿರಣಗಳನ್ನು ಕಳುಹಿಸುತ್ತಲೇ ಇದ್ದರೆ ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ಸೂರ್ಯಗೋಳವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿಬಿಡುವದೆಂದೂ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೃಷ್ಟಾಂತವೇನೋ ಸರಿಯಾಯಿತು. ಆದರೆ ದಾರ್ಷ್ಟಾಂತಿಕನಾದ ಆತ್ಮನು ಇದರಂತೆ ಜ್ಞಾನ ದ್ರವ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ, ಸಾವಯವನೂ ಅಲ್ಲ. ದ್ರವ್ಯಗುಣ, ಅವಯವ ಅವಯವಿ, ಜಾತಿ ವ್ಯಕ್ತಿ – ಮುಂತಾದ ವಿಭಾಗದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ವಿಷಯವಾಗಿ ಬೆಳಗಿಸುವ, ಅವುಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅತ್ಯಂತವಿಲಕ್ಷಣಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳ, ಚೈತನ್ಯರೂಪನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾತೃವಿನಿಂದ ಜ್ಞಾನಕಿರಣಗಳು ಹೊರಟು ಬರುತ್ತಿರುವವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದೂ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಹಿಗ್ಗುವದು, ಕುಗ್ಗುವದು, ಹರಡುವದು, ಮುದುರಿಕೊಳ್ಳುವದು, ಹುಟ್ಟುವದು, ಹೊಂದುವದು – ಮುಂತಾದ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳನ್ನು ತಂದುಹಾಕುವದೂ ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿಯು ಪ್ರಚುರವಾಗಿರುವ ಸಣ್ಣ ಹಸುಳೆಗಳ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಒಪ್ಪುವದೇ ಹೊರತು ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಬಲ್ಲ ತತ್ತ್ವಪರೀಕ್ಷಕರಿಗೆ ಒಪ್ಪಲಾರದು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದನ್ನು ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವದು ತಪ್ಪೆಂದು ಏರ್ಪಡುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಆಗುವದೆಂದು ನಾವು ಊಹಿಸಿರುವ ಧರ್ಮಜ್ಞಾನವೂ ತಮ್ಮ ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವವೆಂಬುದು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಯಿತು.

ಇನ್ನು ಎಚ್ಚರದ ವಿಷಯಗಳೂ ಕರಣಗಳೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿ ಹೋಗಿರುವವು – ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗೋಣ. ಇರವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಅರಿವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆಮಾಡಿ ನಾವು ಈಗಾಗಲೇ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ತೀರ್ಪನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಜಾಗ್ರತ್ತು, ಸ್ವಪ್ನ, ಸುಷುಪ್ತಿ– ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದವಸ್ಥೆಯೂ ಅರಿವು ಇರವುಗಳ ಒಟ್ಟಿನ ಪೂರ್ಣತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಮಗೆ ಹಿಡಿದುಕೊಡುವ ಅನುಭವವಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಒಟ್ಟು ತತ್ತ್ವದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದವಸ್ಥೆಯು ಮತ್ತೊಂದವಸ್ಥೆಗೆ ಸಮನಾಗಿದೆಯೆಂದೂ ಒಂದವಸ್ಥೆಯ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ಆಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಮತ್ತೊಂದವಸ್ಥೆಯಾಗಲಿ ಅದರೊಳಗಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳಾಗಲಿ ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಗಾದರೂ ಹೋಗಿರುವದರ ಬದಲು ಆ ಮತ್ತೊಂದವಸ್ಥೆಯ ಸರ್ವಸ್ವವೂ ಪ್ರಕೃತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಕವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ನಾವಾಗಲೇ ಮನಗಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜಾಗ್ರತ್ತಿನ ಅಥವಾ ಸ್ವಪ್ನದ ವಿಷಯಗಳಾಗಲಿ ಕರಣಗಳಾಗಲಿ ತಾವೇ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಎಲ್ಲಿಯೋ ನಮಗೆ ಕಾಣದಂತೆ ಬಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ; ಅವು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯಕರಣಗಳ ರೂಪದಿಂದ ಅವು ಅಲ್ಲಿರುವ

ದಿಲ್ಲ, ಇದುವರೆಗೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯ ತಿರುಳೆಂದು ನಾವಾಗಲೇ ಕಂಡುಕೊಂಡಿರುವ ಸ್ವರೂಪ ಜ್ಞಾನವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ, ಅಷ್ಟೆ.

ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗಿರುವ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನದ ವಿಚಾರದಿಂದ ನಮಗೆ ಏನು ಪ್ರಯೋಜನ? – ಎಂಬ ಮೂರನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುವದು ಈಗ ಸುಲಭವಾಗಿರುವದು. ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವೇ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳೆಲ್ಲದರ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸಮವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಅದು ಜ್ಞಾತೃ, ಜ್ಞಾನ, ಜ್ಞೇಯ – ಎಂದು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದೆಂದು ನಂಬು ವದು ಬರಿಯ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಹೊರತು ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲವೆಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಈ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಅರಿಯದ್ದರಿಂದಲೇ ನಾವು ನಮಗಿಂತ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡು ಅಥವಾ ತೊಲಗಿಸಿಕೊಂಡು ಇಷ್ಟಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನೂ ಅನಿಷ್ಟನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನೂ ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವೆವೆಂದೂ ನಿಜವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗದೇ ಇರುವ ಇಷ್ಟವಾಗಲಿ, ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವ ಅನಿಷ್ಟವೇ ಆಗಲಿ, ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಪರಮಾನಂದದಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸ ಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ತತ್ತ್ವ ವಿಚಾರದ ತೊಡಕುಗಳೆಲ್ಲ ಬಗೆಹರಿದಂತಾಗುವದಲ್ಲದೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಗುರಿಯೇ ನೆಂಬುದನ್ನೂ ಮನಗಂಡಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಸುಷುಪ್ತಿವಿಚಾರದಿಂದಾಗುವ ಪರಮ ಪ್ರಯೋಜನವು.

ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನು ನೇರಾಗಿ ನೋಡಿದ್ದರಲ್ಲಿ ಇದುವರೆಗೆ ಏನೇನು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತೆಂದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯೆಂಬುದು ಮರವೆಯ ಅಥವಾ ಮಬ್ಬಿನ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಅರಿವುಮರವೆಗಳೆಂಬ ವಿಂಗಡಕ್ಕೇ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದ ಬರಿಯರಿವೆಂಬ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವು ಮಾತ್ರವಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಜಾಗ್ರತ್ಸಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳ ಅಭಾವದ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಭಾವ, ಅಭಾವ – ಎಂಬ ವಿಂಗಡಕ್ಕೇ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಡದ ಬರಿಯರಿವಿನ ರೂಪದ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವು ಮಾತ್ರವಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಮತ್ತು ಈ ಚೈತನ್ಯವೇ ನಮ್ಮ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲದರ ತತ್ತ್ವವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯು ಎಚ್ಚರ ಕನಸು ಗಳಂತೆ ಸುಖದುಃಖಗಳ ಏರುಪೇರುಗಳವಸ್ಥೆಯೂ ಅಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಸುಖದುಃಖಗಳಿಗೆ ಬೇಕುಬೇಡವೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯಗಳಾದ ವಸ್ತುಗಳೂ ಇರಬೇಕು; ಆದರೆ ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಬೇಕುಬೇಡವೆಂಬ ಅಲೆಗಳ ನ್ನೆಬ್ಬಿಸುವ ವಿಷಯಗಳೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಇದು ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಪರಮಾನಂದ

ಸ್ವರೂಪವಾದ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವೊಂದೇ ಇರುವ ಅವಸ್ಥೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಸುಷುಪ್ತಿಯೆಂಬುದು ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ಮೀರಿರುವದಲ್ಲದೆ ಅವು ಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರುವ ಸತ್ಯಮಿಥ್ಯಾವಿಭಾಗ, ಜ್ಞಾನಾಜ್ಞಾನವಿಭಾಗ, ಸುಖದುಃಖವಿಭಾಗ – ಎಂಬ ವಿಭಾಗತ್ರಯದ ತೊಡಕುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ **ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನು ಮಾತ್ರವಿರುವ ಸರ್ವೋಪಶಾಂತಿಯ ಅವಸ್ಥೆ** ಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೂ ಒಂದೆರಡು ಲೇಖನಗಳಿಂದ ಮತ್ತಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡುವೆವು.



42. ಸುಷುಪ್ತಿಯೇ ಅವಸ್ಥಾಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಬೀಗದಕ್ಕೆ

ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಸುಷುಪ್ತಿವಿಚಾರಕ್ಕಿರುವ ಮಹತ್ತ್ವವು ಎಷ್ಟೆಂಬುದು ಹಿಂದಿನ ಮೂರು ಲೇಖನಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರಬೇಕು. ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ತೊಡಕುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಚ್ಚುವದಕ್ಕೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯೊಂದೇ ಮರ್ಮಸ್ಥಾನ ವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದು ಆ ಬರಹಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಜಾಗ್ರತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಜ್ಞಾತೃ ಜ್ಞೇಯಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧಸ್ವಭಾವವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುವವು. ಜ್ಞಾತೃವು ನಾನೆಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿಯೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೂ ಚೇತನವಾಗಿಯೂ ಇರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವದು: ಜ್ಞೇಯವು ಇದು ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿಯೂ ಜ್ಞಾತೃವಿನ ಅಧೀನವಾಗಿರುವ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪ್ರಕಾಶ್ಯವಾಗಿಯೂ ಜಡವಾಗಿಯೂ ಇರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವದು. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞೇಯಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವಾಗಿದ್ದರೂ ಜ್ಞಾತೃ ವಿನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಜ್ಞೇಯವು ಅರಿಯಬರುವದಲ್ಲ! ಇವೆರಡಕ್ಕೆ ಯಾವದೊಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇದ್ದರೂ ಒಂದರಿಂದೊಂದು ಅರಿಯಬರುವದೆಂಬುದರ ರಹಸ್ಯ ವೇನಿರಬಹುದು? – ಎಂಬುದನ್ನು ಎಷ್ಟು ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೂ ಬಗೆಹರಿಯುವಂತಿರುವ ದಿಲ್ಲ. ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ಲಕ್ಷ್ಯವಿಟ್ಟು ನೋಡಿದಾಗ ಆ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರುವ ಜ್ಞಾನದ ತತ್ತ್ವವಾಗಲಿ ಜ್ಞೇಯದ ತತ್ತ್ವವಾಗಲಿ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ನಿಲುಗಡೆಗೆ ಬಾರದೆ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯಶಕ್ತಿಯನ್ನೆಲ್ಲ ತಲೆಕೆಳಗುಮಾಡುವಂತಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಒಂದಿಷ್ಟು ಕಣ್ಣು ಹಾಕಿದರೆ ಸಾಕು, ಈ ವಿಚಾರದ ತೊಂದರೆಗಳೆಲ್ಲ ಮಾಯವಾಗಿಬಿಡುವವು. ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞೇಯಗಳೆರಡೂ ಜಾಗ್ರದ್ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಷ್ಟು ಭಿನ್ನ

ಸ್ವಭಾವದವುಗಳಾಗಿ ತೋರಿಬಂದರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಅವುಗಳೆರಡೂ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವವೆಂದೂ ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾತೃವಿಗೆ ಜ್ಞೇಯದ ಅರಿವಾಗುವದೆಂಬುದೇನೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇ ಅಲ್ಲವೆಂದೂ ಗೊತ್ತಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. **ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯಗಳ ತಿರುಳೇ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯ**ವೆಂದೂ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರುವ ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವಗಳ ವಿಚಾರವೂ ಹೀಗೆಯೇ. ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಕರ್ತೃವು ತನಗೆ ಅವಶ್ಯವಾದ ಕಾರಕಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಆಯಾ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ತನಗೆ ಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಫಲವನ್ನು ಪಡೆಯುವದಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರನೆಂದೇ ನಮಗೆ ತೋರುವದು; ಆದರೆ ಅದೇ ಕಾರಕ ಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದ ತನಗೆ ಅನಿಷ್ಟವಾದ ಫಲವೂ ಉಂಟಾಗಿ ಎಷ್ಟೋ ವೇಳೆ ಅವನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಮಣ್ಣುಪಾಲಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆಯಲ್ಲ! ಇದರ ರಹಸ್ಯವೇನು? ಆ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃವಾಗಿರುವವನು ಸ್ವತಂತ್ರನೇ, ಅಲ್ಲವೆ? ಕ್ರಿಯೆಗೂ ಕಾರಕಸಾಮಗ್ರಿಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವೇನು? – ಎಂದು ನಮ್ಮ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ತೊಡಕುಂಟಾಗುವದು. ಬರಿಯ ಜಾಗ್ರದ್ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎಷ್ಟೇ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೂ ಈ ತೊಡಕು ಬಗೆಹರಿಯದೆ ಇರುವದಾದರೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಒಡನೆಯೇ ಈ ಗುಟ್ಟೆಲ್ಲವೂ ರಟ್ಟಾಗಿಬಿಡುವದು. ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ತೋರಿಬರುವ **ಜ್ಞಾತೃವು ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಕರ್ತೃರೂಪದಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರನಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ತನ್ನ ಪರಮಾರ್ಥರೂಪವಾದ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯರೂಪದಿಂದ ಸರ್ವಸ್ವತಂತ್ರನೂ** ಆಗಿರುವನೆಂದೂ ಆ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಕ್ರಿಯಾಕಾರಕ ಫಲಗಳ ಸ್ವರೂಪವೂ ತಾನೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾಗದೆ ಇರುವ ಮನೋರಥವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಪರಮಾನಂದಸ್ವರೂಪನೆಂದೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಮೂರನೆಯದಾಗಿ, ಎಚ್ಚರದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಸ್ವಪ್ನದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಸಂಶಯಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯ ವಿಚಾರಸೂರ್ಯನ ಪ್ರಕಾಶದಲ್ಲಿ ಮಂಜಿನಂತೆ ಕರಗಿಹೋಗುವವು. ಸ್ವಪ್ನವು ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ಜಾಗ್ರತ್ತಿನ ಪ್ರತಿಕೃತಿಯಂತೆಯೇ ಇರುವದು; ಆದರೂ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸ್ವಪ್ನದಂತೆ ಮತ್ತೊಂದು ಇರುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ! ಈ ಅನಂತಸ್ವಪ್ನಗಳು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದು ಎಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗುವವೋ! ನಮಗೆ ಸ್ವಪ್ನವಾಗುತ್ತಿರುವಾಗ ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವು ಎಲ್ಲಡಗಿಕೊಂಡಿರುವದೋ! ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ನಾವೇ ಅನುಭವಿಸಿದೆವೆಂಬುದು ಕಡುಖಂಡಿತವಾದರೂ ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ವಿಷಯಗಳಾಗಲಿ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಮನೋಬುದ್ಧ್ಯಹಂಕಾರಗಳಾಗಲಿ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಸ್ವಪ್ನಕ್ಕೆ

ಬರುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ! ಆಗ ಅವುಗಳ ನೆನಪು ಕೂಡ ಇರುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ? – ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಅನಂತಸಂಶಯ ಪಿಶಾಚಿಗಳ ಉಚ್ಚಾಟನೆಗೆಲ್ಲ ಸುಷುಪ್ತಿವಿಚಾರವೇ ಮಹಾಮಂತ್ರಪುರಶ್ಚರಣವಾಗುವದು. ಏಕೆಂದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯದ ಕಡೆಗೆ ಒಂದಿಷ್ಟು ಚಿತ್ತವನ್ನು ಹೊರಳಿಸಿದರೂ ಸಾಕು, ಕೂಡಲೆ ಆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಾವು **ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೆಲ್ಲ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯೇ ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವೆವು** – ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮಿಂಚುವದು. ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಅಚ್ಚಳಿಯದೆ ಇರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಮನದಂದರೆ ಈ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವು ಯಾವದೊಂದು ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನೂ ಬಯಸದೆ, ಯಾವದೊಂದು ಆಯಾಸವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಒಂದರೆನಿಮಿಷದ ಸಾವಿರದಂಶದಷ್ಟು ಕಾಲವನ್ನು ಕೂಡ ಅಪೇಕ್ಷಿಸದೆ ಕಾಲಾಕಾಶಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವನ್ನೇ ಉಂಟುಮಾಡಬಲ್ಲ ಆಚಿಂತ್ಯಾದ್ಭುತಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದೆಂದೂ ಅದರ ಈ ಶಕ್ತಿಯ ಮುಂದೆ ಯಾವ ಮಾಯಾವಿಯ ಇಂದ್ರಜಾಲಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೋಲಿಕೆಗೆ ತರುವುದಕ್ಕಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಅದೇ ಅನೇಕಕೋಟಿಬ್ರಹ್ಮಾಂಡಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಇಚ್ಛಾಮಾತ್ರದಿಂದ – ಅಥವಾ ಯಾವ ಇಚ್ಛೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆಯೇ – ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಮಹಾಮಾಯಾವಿಯೆಂದೂ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡಗಳೇ ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಇವುಗಳು ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವೆಂಬ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ನೋಡುವಾಗ ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಮತ್ತೊಂದು ರಹಸ್ಯವು ನಮಗೆ ಮನವರಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದೇ ನಾವು ಬಗೆಯುವದು ಸಹಜವಾಗಿದ್ದರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದು ಎಣಿಸುವದೇ ಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಏಕೆಂದರೆ **ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದರೇನು? ಇರವಿನ ಒಟ್ಟುರಾಶಿಯು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಬಗೆ.** ಆದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯಾಗಿಯೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಾಗಿಯೂ ಇರವಿನ ರಾಶಿಯು ತೋರುವದೆಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ತೋರಿಕೆಯ ಬಗೆಯೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅರಿವು ಇರವುಗಳ ವಿಂಗಡವೆಂಬುದು ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ – ಎಂಬುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಅಸಾಧಾರಣಧರ್ಮವೆಂದು ನಾವು ಬೆಟ್ಟಿಟ್ಟು ತೋರಿಸಬಹುದಾದ ಯಾವದೊಂದು ವಿಶೇಷಲಕ್ಷಣವೂ ಅದರಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ. ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನು ಮರವೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದಾಗಲಿ, ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳ ಅಭಾವವೆಂದಾಗಲಿ, ತಿಳಿಯಲಾಗದೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ಕೊಟ್ಟದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಈ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವೊಂದು ಇರುವದೆಂಬುದು ನಿರ್ವಿವಾದವೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಕೊಟ್ಟದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣ

ಗಳಿಂದ **ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೆನ್ನುವದಕ್ಕಿಂತ ಅದು ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವೇ ಎನ್ನುವದೇ ಸರಿಯೆಂದು** ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸುಷುಪ್ತಿಯೆಂದರೂ ಒಂದೇ, ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವೆಂದರೂ ಒಂದೇ – ಎಂಬ ಗುಟ್ಟನ್ನು ಅರಿತವರಿಗೆ ತನಿನಿದ್ರೆಯಾಗುತ್ತಲೂ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಾಗುವವೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರದ ಮೂಲವೂ ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಏಕೆಂದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯೆಂದರೆ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವು, ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯವಿಲ್ಲದೆ ಕನಸಾಗಲಿ ಎಚ್ಚರವಾಗಲಿ ರೂಪವನ್ನೇ ತಾಳಲಾರವು. ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯವಿಷಯಿಗಳು ನಿಶ್ಶೇಷವಾಗಿ ಕರಗಿ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕರು ಸುಷುಪ್ತಿಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿರುವ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವಾಗಿ ಬಿಡುವವು, ಆ ಚೈತನ್ಯದಿಂದಲೇ ಮತ್ತೆ ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ **ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯದ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನರಿಯದ ಜನರು ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಿಗೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಸಂಬಂಧವಿರುವದೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವರು.**

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ರಹಸ್ಯವನ್ನರಿತವರಿಗೆ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳೆಂಬ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಬೆಲೆಯೂ ಒಂದೇ ಎಂಬ ಪರಮರಹಸ್ಯವು ನಿರಾಯಾಸವಾಗಿ ಹೊಳೆಯುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳೂ ಇರವು ಅರಿವುಗಳ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯದಿಂದಲೇ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ತಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ರೂಪದಿಂದ ಅವು ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ, ಅಂದರೆ ಎರಡೂ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಎರಡೂ ಮಿಥ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ, ಅಂದರೆ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯಕ್ಕಿರುವ ಸತ್ಯತ್ವವಿಲ್ಲದ ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಸುಷುಪ್ತಿ, ಸ್ವಪ್ನ, ಜಾಗ್ರತ್ತು – ಎಂಬೀ **ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೂ ಸಮವಾಗಿರುತ್ತವೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಅವೆಲ್ಲ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ** – ಎಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ಈವರೆಗಿನ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ನಾವು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವದನ್ನು ಇಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಆಡಕ ಮಾಡಿಬಿಡಬಹುದು: **ಸುಷುಪ್ತಿಯೆಂಬುದರ ರಹಸ್ಯವನ್ನರಿಯದೆ ಇರುವದೇ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಮೂಲಾಜ್ಞಾನ**ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯೆಂಬುದು ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದೂ ಆ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಾವುಗಳಿರುವಾಗ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವೂ ತಾನುತಾನೇ ಎಲ್ಲಿಯೋ ಅಡಗಿರುವದೆಂದೂ ನಾವು ಭಾವಿಸಿ ಆ ಪ್ರಪಂಚದ ಮತ್ತು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಇರುವ ಮರವೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯೇ ಸುಷುಪ್ತಿಯೆಂದು ನಾವು ಅವಿಚಾರದಶೆಯಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರು

ವೆವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯೆಂಬುದು ನಿಜವಾಗಿ ಅವಸ್ಥೆಯೇ ಅಲ್ಲವೆಂದೂ ಅದು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವೇ ಎಂದೂ ಕಂಡುಕೊಂಡ ಒಡನೆ ಈ ಮೂಲಾಜ್ಞಾನದ ತೆರೆಯು ಮೇಲಕ್ಕೇರಿ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವದ ಸುಂದರನಾಟಕದ ಸವಿಯನ್ನು ಕಂಡು ನಾವು ಆನಂದಿಸಬಹುದಾಗುವದು. ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವೇ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳಾಗಿಯೂ ಆ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾನಾಕಾರಗಳಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಚಿತ್ರದ ದೃಶ್ಯಗಳಾಗಿಯೂ ಲೀಲೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವದೆಂದೂ ಅದೇ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ನಾವು ಆಗ ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಮನಗಂಡು ನಿಶ್ಚಿಂತರಾಗುವೆವು.



43. ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯ

ಹಿಂದಿನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಸುಷುಪ್ತಿವಿಚಾರವೇ ಒರೆಗಲ್ಲಾಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಿತ್ತಲ್ಲದೆ, ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯೆಂಬುದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೇ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯೆಂದರೆ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂದೂ ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇರವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಅರಿವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ವಿಚಾರಮಾಡಿದ್ದರ ಫಲವಾಗಿ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲಾ ಇರವಿನ ಮತ್ತು ಅರಿವಿನ ತಿರುಳೆಂದು ಸಿದ್ಧಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆಲ್ಲ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವೇ ಆದಿಯೂ ಅಂತವೂ ಆಗಿರುವದೆಂದಾಯಿತು. ನೆಲದಲ್ಲಿ ನೆಟ್ಟ ಕಂಬವನ್ನು ಕೂಲಿರಿದು ಭದ್ರಮಾಡುವಂತೆ ಈಗ ಈ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯದ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಕುರಿತೇ ನೇರಾಗಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹಾಕಿ ಇದುವರೆಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಕ್ಕಡೆಗೆ ತಂದು ಓದುಗರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡುವೆವು.

ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವೆಂಬುದೊಂದು ಇರುವದು ಸಾಧ್ಯವೆ? – ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಮಗೆ ನಾವೇ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವೆಂಬುದು ಬಂಜೆಯ ಮಗನೆಂಬಂತೆ ವ್ಯಾಹತವಾಗಿರುವ – ಎಂದರೆ ತನಗೆ ತಾನೇ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ಮಾತಾಗಿ ಕಾಣುವದು. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ಚೈತನ್ಯವೆಂದರೆ ಅರಿವು; ಅದು ಶುದ್ಧವಾಗಿರುವದು ಎಂದರೆ ಯಾವದೊಂದು ವಿಷಯವೂ ಇಲ್ಲದ್ದೆಂದು ಅರ್ಥ. ಅರಿವೆಂದರೆ ಏನಾದರೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಅರಿಯುವದು ಎಂದೇ ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿದೆಯೇ ಹೊರತು ವಿಷಯವಿಲ್ಲದ ಅರಿವು ಎಂಬುದು ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾದದ್ದೇ ಇಲ್ಲ. ವಿಷಯವಿಲ್ಲದ ಅರಿವು ಎಂಬುದು ಮಾಧುರ್ಯವಿಲ್ಲದ

ಜೇನುತುಪ್ಪ ಎಂಬಂತೆ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತವಿರುದ್ಧವಾದ ಮಾತಾಗಿ ತೋಚುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವೊಂದು ಇರುವದೆಂದು ಹೇಳುವವರು ಅದರಲ್ಲಿ ಇರವೆಂಬ ಧರ್ಮವಾದರೂ ಉಂಟೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹಾಗೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಅರಿವು, ಇರವು – ಎಂಬ ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳು ಅದರಲ್ಲಿವೆಯೆಂದಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವೆಂಬುದು ತನ್ನೊಳಗೆ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲದಿರುವದೆಂದು ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿಚಾರಕರು ಹೇಳುವದು ಬರಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯೆಂದೇ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವೆಂಬುದೇ ಇರಲಾರದೆಂದು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಈ ಯುಕ್ತಿಯು ದುರ್ಬಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವಿರುವದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಸುಷುಪ್ತಿ, ಸಮಾಧಿ, ಮೂರ್ಛೆ – ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದವರನ್ನು ಆ ಅವಸ್ಥೆಯ ಅನುಭವವು ಹೇಗಿತ್ತೆಂದು ಕೇಳಿದರೆ ನಮಗೆ ಆಗ ಏನೊಂದೂ ಗೋಚರವಾಗಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಮಾಧಿ, ಮೂರ್ಛೆ – ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಬಾರದಿದ್ದರೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಂತೂ ನಮಗೆಲ್ಲ ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ವಿಷಯದ ಅರಿವೂ ನಮಗೆ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ನಿಶ್ಚಿತಾನುಭವವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ನಮಗೆ ಆಗ ಏತರ ಅರಿವೂ ಆಗದೆಹೋದದ್ದು ನಮ್ಮ ಅರಿವು ಆಗ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೇನೂ ಅಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ 'ಇಂಥದ್ದೊಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ನಾನು ಆಗ ಅರಿಯಲಾರದೆಹೋದೆ' – ಎಂದೇನೂ ನಮಗೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲ, ನಮಗೆ ಏನೂ ತೋರದೆ ಹೋಯಿತು ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವವೆಂದೇ ನಾವು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಅನುಭವದ ವರದಿಯನ್ನು ಎಚ್ಚತ್ತ ಮೇಲೆ ಒಪ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ಚೈತನ್ಯವು ಆಗ ಇದ್ದೇ ಇರಬೇಕೆಂಬುದನ್ನಂತೂ ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬರಿಯರಿವೇ ಇದ್ದಿತೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಾನುಭವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಭದ್ರವಾಗಿ ನಿಂತಿರುವ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವು ಇರಲಾರದು ಎಂದು ಬರಿಯ ತರ್ಕದಿಂದ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದು ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾದೀತು? ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತೇ ನಾವು ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಚೈತನ್ಯವೇ ವಿಷಯವೂ ವಿಷಯಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಆಗ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೊಂದು ಹೊರತು ಮತ್ತೆ ಯಾವದೊಂದು ಬೇರೆಯ ವಿಷಯವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತು. ಆದಕಾರಣ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವೇ ಇರಲಾರದೆಂಬ ಯುಕ್ತಿಯು ಕುಯುಕ್ತಿಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವು ಆತ್ಮನೆ, ಅನಾತ್ಮವೆ? – ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೂ ಈಗ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಸುಷುಪ್ತಿಯೆಂದರೆ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದಲೂ 'ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವೇ ಇದ್ದೆವು, ಮತ್ತೇನನ್ನೂ ಅರಿಯಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಅನುಭವವು ನಮಗೆಲ್ಲ ಸಮಾನ

ವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವದೆನ್ನಬೇಕು. ಸುಷುಪ್ತಿ ಯನ್ನೂ ಸ್ವಪ್ನವನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸಿದ ನಾನೇ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದೇನೆ – ಎಂಬ ಅಬಾಧಿತವಾದ ಅನುಭವವು, ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವು ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನಾಗಿದ್ದು ಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದಲೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹಿಂದೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿಯೇ ಇರುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವನ್ನು 'ಅದು' ಎಂದು ವಿಚಾರಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯು ವಿಷಯವಾಗಿ ಎಣಿಸಿದರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಅದು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವ ದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಹಾಗಾದರೆ ಅನಾತ್ಮವು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೆ? ಎಂದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಅನಾತ್ಮವು ನಮಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಅದು ಆಗ ನಮ್ಮನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ; ಸುಷುಪ್ತಿ ಯಲ್ಲಂತೂ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳೆರಡೂ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವಾಗಿಯೇ ನಿಂತುಬಿಡುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾರಣ ದಿಂದ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವು ಅನಾತ್ಮಕ್ಕೂ ತಿರುಳಾಗಿದೆಯೆನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯವು ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನೂ ಅನಾತ್ಮವೂ ಆಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ತೋರುವದೆಂದೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳೆರಡನ್ನೂ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅವೆರಡನ್ನೂ ಮೀರಿದ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿರುವದೆಂದೂ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ಈಗ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಂದೆ ಬಂದು ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವು ಸವಿಕಾರವೆ, ನಿರ್ವಿಕಾರವೆ? ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವು ತನ್ನ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದು ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಿಷಯಿಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಸವಿಕಾರವೆಂದೇ ಕರೆಯಬೇಕಾಗುವದು. ವಿಕಾರವೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯವು, ಮಾರ್ಪಾಡು; ಆದ್ದ ರಿಂದ ಸವಿಕಾರವು ಎಂದರೆ ಕಾರ್ಯವುಳ್ಳದ್ದು, ಮಾರ್ಪಾಡಾಗುವ ಕಾರಣವು – ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸವಿಕಾರವು? ಅದು ಮಡಕೆ ಕುಡಿಕೆ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಮಣ್ಣು ಕಾರಣವಾಗಿರುವಂತೆ ವಿಷಯವಿಷಯಿಗಳ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಮಣ್ಣು ಸಾವಯವಪದಾರ್ಥವಾದ್ದರಿಂದ ತನ್ನ ಅವಯವಗಳ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಮಡಕೆಕುಡಿಕೆ ಮುಂತಾದ ಕಾರ್ಯಗಳ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳುತ್ತಿದೆ. ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅವಯವವೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ಕಾರಣವೆಂತ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಬೀಜವು ಮರವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವಂತೆಯೂ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವನ್ನು ಹೇಳು ವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬೀಜವು ಮರವಾಗುವಾಗ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೆಲ್ಲ ನಾಶ ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಮರವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವು ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೇನೂ ಹಾನಿಯನ್ನು ತಂದು ಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ. ತಾನು ಯಾವಾಗಲೂ ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಮೊದಲು ನಿರ್ವಿಷಯ

ವಾಗಿದ್ದದ್ದು ಆಮೇಲೆ ವಿಷಯವಿಷಯಿಗಳಾಗಿ ಒಡೆದುಕೊಂಡು ತೋರುತ್ತದೆ. ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೇ ವಿಸ್ತೃತವಾದ ಪ್ರಪಂಚವಾಗಿ ಅದು ತೋರಿಕೊಂಡರೂ ತನ್ನ ಶುದ್ಧಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಅಚ್ಚಳಿಯದಂತೆ ಅದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಬೀಜವೃಕ್ಷನ್ಯಾಯದಿಂದಲೂ ಸವಿಕಾರವೆನಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನ ಗಳಲ್ಲಿ **ವ್ಯಾಕೃತ**ವಾಗುವದು ಎಂದರೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ತೋರುವದು, ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ **ಅವ್ಯಾಕೃತ**ವಾಗಿರುವದು ಎಂದರೆ ನಾಮರೂಪಗಳ ಪ್ರಪಂಚದ ವಿಂಗಡವಿಲ್ಲದೆ ಇರುವದು – ಇಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ವ್ಯವಹಾರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸವಿಕಾರವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು; ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ನಿರ್ವಿಕಾರವೆನ್ನುವದೇ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವು ನಿರ್ವಿಕಾರವೆಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಬಿಡಿಸಿ ತಿಳಿಯುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನಿರ್ವಿಕಾರವೆಂದರೆ ಹೊರಗೆ ಎಷ್ಟು ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳು ಆಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ತಾನು ಇದ್ದಂತೆ ಇರುವದನ್ನೇ ನಿರ್ವಿಕಾರವೆಂದು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ವಾಡಿಕೆಯಿರುವದು. 'ಈತನು ಹುಡುಗನಾಗಿದ್ದಾಗಲೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇದ್ದನು, ಈಗ ಮುದುಕನಾದರೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇರುತ್ತಾನೆ, ಅವನ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ಬದಲಾವಣೆಯೂ ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುವಾಗ ಈ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅವಸ್ಥಾಭೇದಗಳು ಬಂದೊದಗಿದ್ದರೂ ನಡತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಯಾವ ವಿಕಾರವೂ ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಹೀಗೆ ಕೆಲವು ವಿಕಾರಗಳು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಿದ್ದರೂ ತನ್ನ ಒಂದಾನೊಂದು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ನಿರ್ವಿಕಾರವೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವದುಂಟು. ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಿಕಾರವೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ವಿಕಾರವೂ ಆಗುವ ಸಂಭವವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ; ವಿಕಾರವೆಂಬುದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಆಗುವ ವಿಶೇಷವು. ಕಾಲಕೃತವಾದ ಪರಿಣಾಮವು ಆಗುತ್ತಲೇ ಇದ್ದರೂ ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ **ಪರಿಣಾಮಿನಿತ್ಯ**ವಸ್ತುಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಪರಿಣಾಮವೇ ಇಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾಲದ ಕಟ್ಟು ಇರುವದಿಲ್ಲ; ಅದು ಕಾಲಾತೀತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಲದೇಶನಿಮಿತ್ತಗಳು ಯಾವವೂ ಇಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕಾಲದೇಶ ನಿಮಿತ್ತ ಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಪ್ರಪಂಚವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ; ಮತ್ತೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯು ಬರುತ್ತಲೂ ಕಾಲಾದ್ಯತೀತವಾದ ತನ್ನ ಶುದ್ಧರೂಪಕ್ಕೇ ತಿರುಗಿಕೊಂಡುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ **ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿ**ಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಕಾರವೂ ಆಗಲೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಪರಿಣಾಮಿನಿತ್ಯವಲ್ಲ, **ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯ**ವು ಎಂದರೆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಇರತಕ್ಕದ್ದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅದನ್ನು

ನಿರ್ವಿಕಾರವೆನ್ನಬೇಕು; ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಸವಿಕಾರವೂ ಅಲ್ಲ, ನಿರ್ವಿಕಾರವೂ ಅಲ್ಲ – ಎಂದು ಹೇಳುವದೇ ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವು ಒಂದೆ, ಅನೇಕವೆ? ಸಗುಣವೆ, ನಿರ್ಗುಣವೆ? ಸಾಕಾರವೆ, ನಿರಾಕಾರವೆ? – ಎಂಬೀ ಜಾತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮಂತೆಯೇ ಅನೇಕ ಶರೀರಿಗಳಿರುವಂತೆಯೂ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರೂ ನಮ್ಮಂತೆಯೇ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಸುಷುಪ್ತಿಗಳನ್ನನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆಯೂ ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅಂಥ ಅನೇಕಶರೀರಿಗಳೂ ನಮ್ಮಂತೆಯೇ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಅವರವರಿಗೆಲ್ಲ ಒಂದೊಂದು ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವು ಸಿದ್ಧವಾಗ ಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯಗಳು ಅನೇಕವಾಗಿರಬಹುದೆಂದು ಕೆಲವರು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವಸ್ಥಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ರಹಸ್ಯವೆಲ್ಲ ನಮ್ಮನಮ್ಮ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವ ದರಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ನಮ್ಮ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವದರ ತಿರುಳೆಲ್ಲ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿಹೋಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವಾದ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯವೇ ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ತಿರುಳಾಗಿದೆಯೆಂದು ಆಗಲೇ ನಿರ್ಣಯವಾಗಿರುವದ ರಿಂದಲೂ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವೂ ಅನೇಕವೆನ್ನುವದು ಅವಿವೇಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಒಂದು, ಅನೇಕ – ಎಂಬ ಸಂಖ್ಯೆಯು ಕಾಲಕೃತವಾದ ಪರಿಚ್ಛೇದವುಳ್ಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವ್ಯಕ್ತಿರೂಪಗಳಿಂದ ಅನೇಕವಾದರೂ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಏಕವು, ಅಥವಾ ಸಂಖ್ಯಾತೀತವು ಎಂದು ಹೇಳ ಬೇಕು. ಇದರಂತೆ ಅದು ತನ್ನ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕರೂಪಗಳಿಂದ ಸಗುಣವೂ ಸಾಕಾರವೂ ಆದರೂ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ತನ್ನ ಶುದ್ಧಸ್ವರೂಪದಿಂದ ನಿರ್ಗುಣನಿರಾಕಾರವಾಗಿರುವದು, ಅಥವಾ 'ಸಗುಣ ನಿರ್ಗುಣ, ಸಾಕಾರ ನಿರಾಕಾರ' ಎಂಬ ವಿಂಗಡವನ್ನೇ ಮೀರಿರುವದು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿರುವದು.

ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವು ಸುಖರೂಪವಾದದ್ದೊ, ದುಃಖರೂಪವಾದದ್ದೊ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೂ ಉತ್ತರವನ್ನು ವಾಚಕರು ತಾವೇ ಈಗ ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವರು. ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವೇ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮ ನಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಮತ್ತೆ ಯಾವದೂ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಿಯಕರ ವಾಗಿರಲಾರದಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಅದು ಸುಖರೂಪವಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕು. ಹೊರಗೆ ಸುಖ ದುಃಖರೂಪವಾಗಿ ನಮಗೆ ಕಾಣುವ ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸ್ವತಃ ತಮ್ಮ ರೂಪದಿಂದ ಸುಖ ವನ್ನಾಗಲಿ ದುಃಖವನ್ನಾಗಲಿ ಉಂಟುಮಾಡದೆ ಇರುವದರಿಂದಲೂ ನಮ್ಮ ಭಾವನೆ ಯಿಂದಲೇ ಅವುಗಳು ಸುಖದುಃಖ ಕಾರಣವಾಗುವದರಿಂದಲೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸುಖದುಃಖ ಭಾಗವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಅವು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿಹೋಗುವದರಿಂದಲೂ **ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವೇ ನಮ್ಮ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ದುಃಖರೂಪವಾಗಿ**

ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಪರಮಾರ್ಥರೂಪ ದಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವು ಸುಖದುಃಖಗಳ ಏರುಪೇರಿಲ್ಲದ ಪರಮಾನಂದ ರೂಪವಾಗಿಯೇ ಇರುವದು.

ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ನಾವು ಇದುವರೆಗೆ ಹಿಂಡಿರುವ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಇಷ್ಟನ್ನು ನೆನಪಿಡಬೇಕೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು. ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಆಗಾಗ್ಗೆ ತೋರಿ ಹಾರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವು ತಾನೇತಾನಾಗಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಕಟ್ಟುಬೀಳದೆ, ಅವುಗಳಿಂದ ಯಾವ ವಿಕಾರವನ್ನೂ ಹೊಂದದೆ, ಅವುಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆಧಾರವಾಗಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದು. ಅದು **ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ**ವಾಗಿರುವದು, ಎಂದರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಯಾವದೊಂದರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗದೆ ತಾನೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ತನ್ನ ಇರವನ್ನು ಅವುಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟು ಅವುಗಳನ್ನು ಇರುವವು ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ದೇಶ ಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳ ಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿರುವದಿಲ್ಲ, ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳೇ ಅದರಿಂದ ಹೊರ ಹೊಮ್ಮಿದ ದೃಶ್ಯಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅದು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕ್ರಿಯಾ, ಸಾಮಾನ್ಯ, ವಿಶೇಷ, ಅಭಾವ – ಎಂಬ ವಿಂಗಡದ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲ ಕ್ಕಿಂತಲೂ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಈ ದ್ರವ್ಯಾದಿಗಳು ಆದರ ಒಂದು ತೋರಿಕೆಯೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆಯಲ್ಲ; ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ನಿರ್ವಿಶೇಷವೂ ಸವಿಶೇಷವೂ ಆಗಿರುವದು, ನಿಜವಾಗಿ ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಸವಿಶೇಷಗಳೆಂಬ ವಿಭಾಗವನ್ನೂ ಮೀರಿರುವದು. ಅದು ಪ್ರಾಪ್ತವೂ ಅಲ್ಲ, ಅಪ್ರಾಪ್ತವೂ ಅಲ್ಲ; ನಮಗೆ ಪ್ರಿಯವೂ ಅಲ್ಲ, ಅಪ್ರಿಯವೂ ಅಲ್ಲ; ಈ ವಿಭಾಗಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಮೀರಿರುವ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪಮಾತ್ರ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದೇ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಈ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶವಾಗಿರುವ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಘನವಾಗಿರುವದು, ಅಥವಾ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ರಹಿತವಾಗಿಯೂ ಸದಸದ್ವಿಭಾಗ, ಚಿದಚಿದ್ವಿಭಾಗ, ಸುಖದುಃಖವಿಭಾಗ – ಎಂಬ ವಿಭಾಗತ್ರಯರಹಿತವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಅಖಂಡಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವಾಗಿರುವದು.



44. ಅವಸ್ಥೆಗಳ ವಿಚಾರದ ತೀರ್ಪು

ಜಾಗ್ರತ್ತು, ಸ್ವಪ್ನ, ಸುಷುಪ್ತಿ – ಎಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಬಗೆಬಗೆಯಿಂದ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ನಾವು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ತೀರ್ಪುಗಳನ್ನು ಸೌಕರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷೇಪಿಸುವದು ಅನುಕೂಲವಾಗಿರುವದು. ಈ ಸಂಗ್ರಹಲೇಖನವನ್ನು ಓದಿದ ಮೇಲೆ

ವಾಚಕರು ಯಾವಯಾವ ತೀರ್ಪಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಮಗೆ ಸಂದೇಹವುಂಟಾಗುವದೋ ಆಯಾ ವಿಷಯದ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಬರಹವನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.* ಯಾವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಸಂದೇಹವುಂಟಾಗದಿದ್ದರೂ ಆಯಾ ತೀರ್ಪನ್ನು ಯಾವಯಾವ ಯುಕ್ತಿಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮೊದಲು ತಾವೇ ಊಹಿಸಿ ಆಮೇಲೆ ಆ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಯಾವ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಂವಾದೀಕರಣಕ್ಕಾಗಿ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇದರಿಂದ ಬೋಧದ ಶುದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದರೇನು? ಪರಮಾರ್ಥವು ಯಾವಾಗಲೂ ಬೇರ್ಪಡದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಎಂದರೆ ಸ್ಥಿತಿಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ಉಂಟೆಂದು ಭಾವಿಸುವದು ತಪ್ಪು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥದ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಬೇರೊಂದು ಸ್ಥಿತಿಯೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬಾರದು, ಬೇರೆಬೇರೆ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಪರಮಾರ್ಥವು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ತೋರುವದು ಸಹಜವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಎಷ್ಟು ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೋ ಆ ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದಕ್ಕೂ 'ಅವಸ್ಥೆ'ಯೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಒಂದೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಪರಮಾರ್ಥವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಒಂದೊಂದಕ್ಕೆ ಸಮವೆಂದು ಭಾವಿಸಿನೋಡಿದರೆ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದರೆ ಯಾವದೆಂಬುದನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಎಷ್ಟು? ಪರಮಾರ್ಥವು ಒಂದರಂತೆ ಮತ್ತೊಂದಿಲ್ಲದ ಮೂರು ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದು. ಜಾಗ್ರತ್ತು, ಸ್ವಪ್ನ, ಸುಷುಪ್ತಿ – ಎಂಬಿವೇ ಆ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳು. ನಾವು ಪೂರ ಎಚ್ಚರವಾಗಿರಲಿ, ಇಲ್ಲದಿರಲಿ; ಹೊರಗೆ ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವೊಂದಿದೆಯೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಹಾಗೆ ನಾವು ಅನುಭವಿಸುವ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಲ್ಲ ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಗೇ ಸೇರತಕ್ಕವುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಸ್ವಲ್ಪಹೊತ್ತು ನಮಗೆ ತೋರಿಹಾರುವ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದೆಂದೂ ತೋಚುವ ಅವಸ್ಥೆಯು ಸ್ವಪ್ನವು. ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚದ ಅರಿವೇ ಇಲ್ಲದ ಅವಸ್ಥೆಯು ಸುಷುಪ್ತಿ; ಮೂರ್ಛೆ, ಮದ, ಸಮಾಧಿ – ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಈ ಜಾತಿಗೇ ಸೇರಿಸಬೇಕು.

ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳೆರಡೂ ಒಂದೇ ಜಾತಿಯ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಂದು ಏರ್ಪಡುವದರಿಂದಲೂ ಎರಡೂ ಕನಸಿನಂತೆ ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯೆಂದೇ

* ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವ ಪಾರಿಭಾಷಿಕಶಬ್ದಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಹಿಂದಿನ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತದೆ; ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಲೇಖನವಾದ್ದರಿಂದ ಇದರಲ್ಲಿ ಅವನ್ನು ಮತ್ತೆ ವಿವರಿಸಿಲ್ಲ.

ಏರ್ಪಡುವದರಿಂದಲೂ ಸ್ವಪ್ನ, ಸುಷುಪ್ತಿ – ಎಂದು ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಎರಡೇ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದಾಗುವದು. ವಿಚಾರವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಮುಂದುವರಿಸಿದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯೆಂದು ನಾವು ಕರೆಯುವ ಅವಸ್ಥೆಯು ಅವಸ್ಥೆಯೇ ಅಲ್ಲ; ಅದು ಬರಿಯ ಚೈತನ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಸ್ವಪ್ನವೆಂಬುದರಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿರುವ ಬೇರೆ ತೋರಿಕೆಗೆ ಯಾವ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಇರವೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಂಬವೇ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿಲ್ಲ, ನಿತ್ಯನಿರವಸ್ಥವಾದ ಚೈತನ್ಯವೇ ಪರಮಾರ್ಥವು. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಈ ಪರಮಾರ್ಥದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಮನಗಾಣುವದಕ್ಕೆ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವನ್ನೇ ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಪ್ರಪಂಚದ ವಾದಿಗಳು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವ ಸಕಲ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಇವುಗಳೊಳಗೇ ಇರಬೇಕಾಗುವದರಿಂದಲೂ ತತ್ತ್ವ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಬೇಕಾಗುವ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಮೂರೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಒಂದೊಂದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವೇನು? ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದರೆ ಪರಮಾರ್ಥವು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಪರಮಾರ್ಥವು ತೋರಿಕೊಂಡಾಗ ಅದರ ಹೊರಚ್ಚಾಗಿ ಮತ್ತೇನೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವೇನೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಿರರ್ಥಕವಾದದ್ದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುತ್ತದೆ. ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಒಂದಾಗುತ್ತಲೊಂದು ಬರುವದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಕಾಲವೆಂಬುದು ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳೊಳಗೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದಾಗಿದೆ, ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದರ ಹಿಂದೊಂದು ಉಂಟಾಗುವವೆಂದು ಹೇಳುವದು ತಪ್ಪು. ಇದರಂತೆ ಅವು ಒಂದರ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬರುವವೆಂಬುದೂ ಅಸಂಭಾವಿತ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಮೂರನ್ನೂ ಕೂಡಿಸುವ ದೇಶವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾಲದೇಶನಿಮಿತ್ತಗಳೆಂಬ ಯಾವ ಸಂಬಂಧದಿಂದಲೂ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸೇರಿರುವದಿಲ್ಲ. ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವು ಮೂರು, ಎರಡು, ಒಂದು – ಎಂದು ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಹಾಕುವದೂ ತಪ್ಪೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಿರವಸ್ಥವಾದ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವು ಇರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಆ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವೇ ಈ ಮೂರಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವೆಂದು ಬೇಕಾದರೆ ವ್ಯವಹಾರಮಾಡಬಹುದು.

ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೇನು? ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಕೇಳುವದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ನಿಯತವಾಗಿ ಪೂರ್ವಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವದು; ಆದರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಪೂರ್ವಕಾಲವಾಗಲಿ, ಉತ್ತರಕಾಲವಾಗಲಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳೊಳಗೆ ಕಾಲವು ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆ

ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಅಡಕವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಸುಷುಪ್ತಿಗಂತೂ ಯಾವ ಕಾಲದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳೂ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಬೇರೆ ಇರಲೇ ಆರವು; ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವೇ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಅವಸ್ಥೆಗಳ ತತ್ತ್ವವೇನು? ಅವಸ್ಥೆಗಳ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಅವುಗಳ ತತ್ತ್ವವು ನಮಗೆ ತಿಳಿದುಬರುವದು. ಒಂದೊಂದೇ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ನೋಡಿದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯು ಅಜ್ಞಾನದ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದೂ ಸ್ವಪ್ನವು ಮಿಥ್ಯಾಪ್ರತೀತಿಗಳ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದೂ ಜಾಗ್ರತ್ತು ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯಗಳೆಂಬ ತ್ರಿಪುಟಿಯ, ಕರ್ತೃಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲಗಳ, ಮತ್ತು ಭೋಕ್ತೃಭೋಗ್ಯಭೋಗವಿಭಾಗದ, ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದೂ ತೋರುವದು. ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಇವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ದೃಶ್ಯಗಳೂ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥಾನುಭವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಂದ ಹೇಗೆ ಯಾವಾಗ ಬರುವವೆಂಬುದಾಗಲಿ, ಆಮೇಲೆ ಎಲ್ಲಿಗೆ ಹೇಗೆ ಯಾವಾಗ ಹೋಗುವವೆಂಬುದಾಗಲಿ, ಸ್ಥಿತಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳ ತತ್ತ್ವವೇನೆಂಬುದಾಗಲಿ, ಗೊತ್ತಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ವಾದಿಗಳು ಬಗೆಬಗೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಕಚ್ಚಾಡುತ್ತಿರುವರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಏಕಾವಸ್ಥಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ತತ್ತ್ವವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗಿರುವದು. ಆದರೆ ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆತೆಗೆದುಕೊಂಡು ವಿಚಾರಮಾಡಿದಾಗ ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ತತ್ತ್ವವು ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಸಮಾನವೆಂದೂ ಇವೆರಡೂ ಸುಷುಪ್ತಿರೂಪದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಸಮವೆಂದೂ ಕೊನೆಗೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯೆಂಬುದೂ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲದೆ ವಿಶುದ್ಧವಾದ ಚೈತನ್ಯವೊಂದೇ ಆಗಿರುವದೆಂದೂ ಏರ್ಪಡುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ತತ್ತ್ವವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾತೀತವಾದ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವಾಗಿರುವದು.

ಅವಸ್ಥಾಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕಾಲಾನುಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಪಡುವ ಸಂಭವವುಂಟೆ? ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಇದುವರೆಗೆ ಎಷ್ಟೋ ದರ್ಶನಗಳು ಹುಟ್ಟಿಬೆಳೆದು ಮೈಗರೆದಿರುವದರಿಂದ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಏಕೆ ಮಾರ್ಪಡಬಾರದು, ಅಥವಾ ನಾಶವೇ ಆಗಬಾರದು? – ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯುಂಟಾಗುವದು ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ವಿಚಾರವನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ಅಸಡ್ಡೆಮಾಡಿ ಮರೆಯಬಹುದಾದರೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇನೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಮಾರ್ಪಡುವ ಅಂಜಿಕೆಯಿಲ್ಲ. ಅದೇಕೆಂದರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಮಾಡಿರುವ **ದರ್ಶನವೃತ್ತಿಯ** ಅವಸ್ಥೆ (ಎಂದರೆ ಹೊರಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಕಾಣುವ ಅವಸ್ಥೆ),

ಅದರ್ಶನವೃತ್ತಿಯ ಅವಸ್ಥೆ (ಎಂದರೆ ಏನನ್ನೂ ಕಾಣದ ಅವಸ್ಥೆ) – ಎಂಬ ಎರಡು ವಿಭಾಗವು ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಮಾರ್ಪಡುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲದೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವೂ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರು ವದೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಕಾಲದಿಂದ ಮಾರ್ಪಾಡುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕಾಲಾನುಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಪಾಡಾಗಬಹುದೆಂಬುದು ಸುಳ್ಳು ಅಂಜಿಕೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಯಾರಾದರೂ ಒಂದು ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಒಡ್ಡಬಹುದು: ಈಗಿನ ಕ್ಷಣ ವೊಂದನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನೋಡಿದರೆ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲವಾಗಲಿ ಮುಂದಿನ ಕಾಲ ವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಿಬಿಡಬಹುದಾಗುವದು; ಏಕೆಂದರೆ – ಹಿಂದಿನ ಕಾಲವೆಂಬುದು ಬರಿಯ ಸ್ಮೃತಿಯು, ಮುಂದಿನ ಕಾಲವೆಂಬುದು ಬರಿಯ ನಿರೀಕ್ಷಣೆಯು. ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ದರೆ ಈಗಿನ ಕ್ಷಣವೊಂದೇ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು. ಆದರೆ ಈ ಕ್ಷಣವು 'ಈ ಕ್ಷಣ' ಎಂದು ನಾವು ಮಾತನಾಡುವಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಹಾರಿಹೋಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕಾಲವು ಉಳಿಯುವದು? ಯಾವದೂ ಉಳಿಯದಿದ್ದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಾಗಲಿ ಸ್ವಪ್ನವಾಗಲಿ ಎಲ್ಲಿ ಕೈಗೆ ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ? ಅದೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಏತರ ಮೇಲೆ ಕಾಲೂರಿ ನಿಲ್ಲ ಬೇಕು?

ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಭೂತಭವಿಷ್ಯತ್ತಿಲ್ಲದ ಕಾಲವೊಂದುಂಟೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಆಧಾರವಾಗಿರುವದು. ಇದರ ಯುಕ್ತಾಯುಕ್ತತೆಯನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ತೆಗೆದು ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಈಗಿನ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಜಾಗ್ರತ್ತು, ಸ್ವಪ್ನ, ಸುಷುಪ್ತಿ– ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯ ಗಳು ನಮಗೆ ಆಗಿರುವವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಜಾಗ್ರತ್ತಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸ್ವಪ್ನ ಸುಷುಪ್ತಿ ಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಸ್ವಪ್ನ ಸುಷುಪ್ತಿಗಳು ನಮ್ಮ ಈಗಿನ ಸ್ಮೃತಿ ನಿರೀಕ್ಷಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವವೆಂದು ಹೇಳುವದು ನಮ್ಮ ಈಗಿನ ಅನುಭವಕ್ಕೇ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯ ಕಾಲದ ಅನುಭವವಿದೆ, ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಲವೇ ಇಲ್ಲ, ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಈ ಮೂರೂ ಒಂದೇ ಕಾಲಮಾನಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಸೇರಿಯಾವು? ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಈಗಿನ ಕ್ಷಣವೆಂಬುದೇ ಒಂದು ಜಾಗ್ರತ್ಕ್ಷಣವಾಗಿರು ವದೆಂದೂ ತನ್ನ ಸ್ಮೃತಿನಿರೀಕ್ಷಣೆಗಳೊಡನೆ ಅದೇ ಬಗೆಯ ಜಾಗ್ರತ್ತುಗಳ ಪ್ರವಾಹ ವೊಂದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದೆಂದೂ ಹೇಳಬೇಕು. ಈ ಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಈಗಲೇ ಹೇಗೋ ಸ್ವಪ್ನಸ್ಮೃತಿಗಳೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವವೆಂದೂ ಒಪ್ಪ ಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಒಂದೇ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಈಗ ಕಾಣುವ ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನ ಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಅತ್ಯಂತವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳ ದೃಶ್ಯಗಳಿಗೆ ಏನೂ

ಬೆಲೆಯಿಲ್ಲದಂತಾಗುವದು; ಸುಷುಪ್ತಿಯು ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆಯೇನೂ ಅಲ್ಲವೆಂದಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವೇ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದ ತತ್ತ್ವವೆಂದು ನಿರಾತಂಕವಾಗಿ ಏರ್ಪಡುವದು. ಅಂತೂ ಈ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಯಾವ ಕಾಲಕೃತ ಭಯವೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಖಂಡಿತವಾಯಿತು.

ಅವಸ್ಥೆಗಳ ವಿಚಾರದಿಂದ ಆಗುವ ಪ್ರಯೋಜನವೇನು? ನಾವು ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃ ಸ್ವರೂಪರೆಂದೂ ಜನ್ಮಮರಣಜರಾರೋಗಗಳೆಂಬ ಭೀತಿಗಳಿಂದ ಗ್ರಸ್ತರಾಗಿರುವೆವೆಂದೂ ನಾವೆಲ್ಲರೂ ನಂಬಿ ಇದ್ದಷ್ಟು ದಿನ ಆದಷ್ಟು ಸುಖವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡು ಕೈಲಾದಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೂ ದುಃಖವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾ ಕಷ್ಟಪಡುತ್ತಿರುವೆವು. ಆದರೆ ಈ ಕಷ್ಟವು ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಫಲವೆಂದೂ ನಿಜವಾಗಿ ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಸಚ್ಚಿದಾ ನಂದ ಸ್ವರೂಪರಾಗಿರುವ ಪರಬ್ರಹ್ಮರೂಪವೆಂದೂ, ಇಲ್ಲದ ದುಃಖವನ್ನು ಮೈಮೇಲೆ ಹಾಕಿ ಕೊಂಡು ಕಷ್ಟಪಡುವದು ಅಯುಕ್ತವೆಂದೂ ಈ ವಿಚಾರದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿದವರು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಸರ್ವವಿಧವಾದ ಅಜ್ಞಾನ ಕಾಮ ಕರ್ಮಗಳ ಬಂಧದಿಂದಲೂ ಮುಕ್ತರಾಗಿ ತಾವೂ ಪರಮಾನಂದದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿ ತಮ್ಮ ಸುತ್ತುಮುತ್ತಿನವರನ್ನೂ ಆನಂದಪರವಶರಾಗಿ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಸ್ಥಿತಿಗೇ **ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿ**ಯೆಂದು ಹೆಸರು.

ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದ ಸುಷುಪ್ತಿಯು ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಅಪ್ರಾರ್ಥಿತವಾಗಿ ಸಿಕ್ಕುತ್ತಿರುವಾಗ ಜನರೇಕೆ ಮುಕ್ತರಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ? ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಮೇಲೂ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನಾವು ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಕೃತವಾದ ದುಃಖವನ್ನು ಏತಕ್ಕೆ ಹೊಂದುತ್ತಿರುವೆವು? ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಾಗಲಿ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಾಗಲಿ ನಮಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ, ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನ ದುಃಖಗಳು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ – ಎಂಬುದೇ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರದ ಫಲವು. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಯಾರಿಗೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರದ ತೀರ್ಪುಗಳು ನಿಸ್ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗಿರುವವೊ ಅವರಿಗೆ ಎಂದಿಗೂ ಯಾವ ದುಃಖವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾರು ಮಾತ್ರ ಈ ಅವಸ್ಥೆ ಗಳಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ತಮ್ಮ ಪರಮಾರ್ಥರಸವಾದ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯ ರೂಪವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲರಿಯದೆ ತಾವು ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃರೂಪರೆಂದೇ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರು ವರೋ ಅಂಥವರಿಗೆ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನದುಃಖಗಳು ತಪ್ಪಿದವಲ್ಲ. ಅವುಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುವದು. ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಸುಷುಪ್ತಿಗಳ ವಿಚಾರದಿಂದ ಮೊದಲು ಇದ್ದ ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಅವುಗಳ ಸುಖ ದುಃಖಗಳೂ ವಿಚಾರಾನಂತರದಲ್ಲಿ ನಾಶವಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಮೊದಲೂ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿಯೇ

ಇಲ್ಲದಿದ್ದ ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಮತ್ತು ಸುಖದುಃಖಗಳು ವಿಚಾರವಾದ ಮೇಲೆ ತಾವು ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವವು – ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟಿರಬೇಕು. ಯಾರು ಇಂಥ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮಮತಿಯ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲವೋ ಅಂಥವರು ಆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಸಾಧನಾಂತರಗಳ ಅನುಷ್ಠಾನದಿಂದ ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಯಾವ ಮಹನೀಯರು ಆಗಲೇ ಅದನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡೇ ಇರುವರೋ ಅವರು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರದಿಂದ ತಾವು ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವವಾದ ನಿತ್ಯನಿರವಸ್ಥಪರಮಾತ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವೆವೆಂಬುದನ್ನು ಮನಗಂಡು ಆನಂದಪಡುವರು.



45. ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ

ಇದುವರೆಗಿನ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರದ ಮಹತ್ತ್ವವನ್ನು ವಾಚಕರಿಗೆ ಅರಿಕೆಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಆ ವಿಚಾರದಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವಾದ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂಬುದನ್ನೂ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಅದರ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನೂ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾವೆಲ್ಲರೂ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧನಾಗಿರುವ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವೆವೆಂಬುದು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದ ವಿಚಾರದಿಂದ ಹೊರಡುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೀಗೆ ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಆ ತತ್ತ್ವವನ್ನೇ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಡೆಯಬೇಕೆಂದೂ ಇದರಿಂದ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಆನಂದಮಯವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ತಾನೇ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೀಗೆ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಆನಂದಿಸುವದೇ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಪಡೆಯಬಹುದಾದ ಪರಮಪ್ರಯೋಜನವು.

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹೇಗೋ ತರ್ಕದಿಂದ ಊಹಿಸಿ ಮಾಡಿದ್ದಾಗಿರದೆ **ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾದ ಅನುಭವದ ಅಡಿಗಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆಯೇ ನಿಂತಿರುವದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಎಂದಿಗೂ ಧಕ್ಕೆ ತಗಲುವಂತಿಲ್ಲವೆಂದು** ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಈಗ ಇದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನದಿಂದಲೂ ಹೊರಡುವದೆಂಬುದನ್ನು ತೋರ್ಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡುತ್ತೇವೆ. **ಶಾಸ್ತ್ರಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅನುಭವಸಮ್ಮತವಾಗಿಯೇ ಇರುವದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ಮಾಡಿರುವ ಸ್ವತಂತ್ರವಿಚಾರಕ್ಕೂ ಯಾವದೊಂದು ವಿರೋಧವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಇದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.**

ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೇನು? ಋಗ್ವೇದ, ಯಜುರ್ವೇದ, ಸಾಮವೇದ, ಅಥರ್ವವೇದ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ವೇದವನ್ನೇ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಕರೆದಿರುತ್ತೇವೆ. **ಯಾವದು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದೋ ಅದೇ ಶಾಸ್ತ್ರವು; ವೇದವೆಂಬ ಮಾತಿಗೂ ಇದೇ ಅರ್ಥವು.** ಇದುವರೆಗೂ ನಾವು ನಿರೂಪಿಸಿರುವ ವಿಚಾರವು ವೇದ ಸಿದ್ಧವೆಂದೂ ಅದನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಆಚಾರ್ಯರೂ ಇದೇ ಅರ್ಥವು ಬರುವಂತೆ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆಂದೂ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದೇ ಈಗಿನ ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಸಾಗುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವೇದದಂತೆಯೇ ಮಿಕ್ಕ ಧರ್ಮಗಳ ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಆಯಾ ಮತದವರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಿಚಾರವನ್ನು ನೆಲೆಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೇ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ವೇದದ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯೇನು? ಇದಲ್ಲದೆ ವೇದವಚನಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ; ಪರಸ್ಪರವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ಈ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದು ಸರಿಯೆಂದು ಹೇಗೆತಾನೆ ನಿರ್ಧರಿಸಲಾದೀತು?

ಮಿಕ್ಕ ಮತದವರೂ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥವನ್ನೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದೇ ಏಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು? ಮಿಕ್ಕ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳೇಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ? – ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಅವರು ಕೊಡುವ ಉತ್ತರವು ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿರುವದು. ನಮ್ಮ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಈಶ್ವರಪ್ರೇರಿತರಾದ ಮಹಾತ್ಮರು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಒಬ್ಬರೆನ್ನುವರು; ನಮ್ಮ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಈಶ್ವರನೇ ಬರೆದುಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಒಬ್ಬರೆನ್ನುವರು; ನಮ್ಮ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಈಶ್ವರನೇ ತನ್ನ ಪರಮಭಕ್ತನಿಗೆ ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟನು, ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಮತ್ತೊಬ್ಬರೆನ್ನುವರು; ನಮ್ಮ ಗ್ರಂಥವು ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಮಹಾತ್ಮನ ವಚನಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುವದು, ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಪ್ರಮಾಣ – ಎಂದು ಬೇರೊಬ್ಬರೆನ್ನುವರು. ಈ ಮತಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಸಮಾನವಾದ ದೋಷವೊಂದುಂಟು. ಈಶ್ವರನೊಬ್ಬನು ಇದಾನೆಂದು, ಅಥವಾ ಸರ್ವಜ್ಞನೊಬ್ಬನು ಇದಾನೆಂದು, ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು? ಈ ಸಿದ್ಧಿಯಾದ ಮೇಲೆಯೇ ಅಲ್ಲವೆ, ನಿಮ್ಮ ಮತಗ್ರಂಥವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಏರ್ಪಡುವದು? ಮತಗ್ರಂಥದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಈಶ್ವರನು ಅಥವಾ ನಿಮ್ಮ ಸರ್ವಜ್ಞನು ಸಿದ್ಧಿಸುವದಾದರೆ ಮತ ಗ್ರಂಥದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಾದರೂ ಏನು? – ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಆ ಮತಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲ. ಈಶ್ವರಸಿದ್ಧಿಯಾದ ಮೇಲೆಯೇ ಮತಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಬರಬೇಕು, ಮತಗ್ರಂಥವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದಾದ ಮೇಲೆಯೇ ಈಶ್ವರನ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗಬೇಕು.

ಹೀಗೆ ಎರಡನ್ನೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಒಪ್ಪುವದು ಇಬ್ಬರು ಗೆಳೆಯರು ಒಬ್ಬರ ಹೆಗಲ ಮೇಲೊಬ್ಬರು ಕುಳಿತಿದ್ದಾರೆಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇರುವದು. ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಗ್ರಂಥದ ಆಧಾರ, ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಈಶ್ವರನ ಆಧಾರ – ಹೀಗಾಗಿ ಎರಡೂ ನಿರಾಧಾರವಾಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ವೇದವು ಆಪ್ತನಾದ ಈಶ್ವರನ ವಾಕ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದ ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನದಾರ್ಶನಿಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಇದೇ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರುವದಾಗಿದೆ.

ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿ ವೇದವು ನಿತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವು. ವೇದವು ನಿತ್ಯವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ? – ಎಂದರೆ ಇಂಥ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಇಂಥ ಅರ್ಥವೆಂಬುದನ್ನು ಯಾರೊಬ್ಬರೂ ಸಂಕೇತಮಾಡಿರುವದಿಲ್ಲ, ಹಾಗೆ ಸಂಕೇತ ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಯಾರೂ ಕಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ನಿತ್ಯವಾಗಿದೆಯೆಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಶಬ್ದಗಳು ನಿತ್ಯವೇ; ಏಕೆಂದರೆ ಶಬ್ದಗಳು ಅಕ್ಷರಗಳಿಂದಾಗಿವೆ, ಅಕ್ಷರಗಳು ನಾವು ಉಚ್ಚರಿಸುವಾಗ ಹೊರ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವವೇ ಹೊರತು ಹೊಸದಾಗಿಯೇನೂ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅಕ್ಷರಗಳು ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅಕ್ಷರರೂಪವಾಗಿರುವ ಶಬ್ದಗಳೂ ನಿತ್ಯವೇ. ಶಬ್ದಗಳು ಹೇಳುವ ಅರ್ಥವೂ ನಿತ್ಯವೇ; ಏಕೆಂದರೆ ಗೋವು ಎಂದರೆ ಇಂಥದ್ದೊಂದು ಗೋವೆಂದೇನೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ, ಗೋವಿನ ಜಾತಿಯೆಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಗೋವುಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆ ಯಾಗಿದ್ದರೂ, ಈ ಗೋವುಗಳು ಹುಟ್ಟುಹೊಂದುಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಗೋತ್ವ ವೆಂಬ ಜಾತಿಯು ಒಂದೇ ಆಗಿರುವದು, ಅದು ನಿತ್ಯವೂ ಆಗಿರುವದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಈ ಜಾತಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ನಿತ್ಯವಾಗಿಯೇ ಇರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದವು ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವದು. ವೇದವು ವಾಕ್ಯರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅನೇಕ ಶಬ್ದ ಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಿ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಿದಾತನೊಬ್ಬನಿರಬೇಕೊ, ಬೇಡವೊ? – ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಂಥ ಪುರುಷನೊಬ್ಬನ ಆವಶ್ಯಕತೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಬೇಕಿರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆನ್ನುವ ಪುರುಷನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ತಾನು ಕಂಡ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಪದಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಿಕೊಂಡು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನಷ್ಟೆ: ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಕೆಲವು ಪದಗಳಾಗಲಿ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವಾದ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಸ್ತುಗಳಾಗಲಿ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವಂತೆಯೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ಬಯಸುವಾತನು ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟೋಮವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಸ್ವರ್ಗ, ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟೋಮ – ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಅವುಗಳು ಹೇಳುವ ವಸ್ತುಗಳಾಗಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ

ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಯಾವನಾದರೊಬ್ಬ ಪುರುಷನು ಜೋಡಿಸಿಟ್ಟಿರುವನೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳು ಅಪೌರುಷೇಯವೆಂದೂ ನಿತ್ಯವೆಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು. ಪುರುಷನ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಪುರುಷನ ಅಜ್ಞತೆ, ಅಶಕ್ತಿ, ಭ್ರಾಂತಿ, ಮೋಸಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆ – ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು ಉಂಟಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದವಾಕ್ಯವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಹೀಗೆಂದು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು.

ಈ ಮೇಲಿನ ವಾದದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಸಂದೇಹಗಳಾಗುವದು ಸಹಜವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಿಂದಿನವರು ಕೂಡ ಇವುಗಳ ಮೇಲೆ ಕೆಲವು ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ಹಾಕಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಗೋ ಅವರ ಬಾಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿಬಿಟ್ಟರು. ವೇದದಲ್ಲಿ ಕಠ, ಕಲಾಪ – ಮುಂತಾದ ಕೆಲವರ ಹೆಸರುಗಳ ಸಂಬಂಧವಿರುವ ಮಂತ್ರಗಳಿವೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳು ಪೌರುಷೇಯವೆನ್ನಬೇಕಲ್ಲವೆ? – ಎಂದು ಕೆಲವರು ಕೇಳಿದರು. 'ಆ ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಆಯಾ ಪುರುಷರು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಿದ್ದವರು; ವೈಶಂಪಾಯನನು ಎಲ್ಲಾ ಶಾಖೆಗಳನ್ನೂ ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಿದ್ದನು, ಕಠನೆಂಬಾತನು ಒಂದೇ ಶಾಖೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಶಾಖೆಗೆ ಕಾಠಕವೆಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿತು' ಎಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು. ಪ್ರಳಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ವೇದವೆಲ್ಲ ನಾಶವಾಗದೆ ಇದ್ದೀತೆ? – ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಶಂಕಿಸಿದರು. ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರಲಯಗಳೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ – ಎಂದು ಮೀಮಾಸಂಕರು ಅದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಿದರು. ಋಗ್ವೇದವು ಅಗ್ನಿಯಿಂದಲೂ ಯಜುರ್ವೇದವು ವಾಯುವಿನಿಂದಲೂ ಸಾಮವೇದವು ಆದಿತ್ಯನಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟಿದವೆಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿವಚನಗಳಿವೆಯಲ್ಲ! – ಎಂದು ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಸಂಶಯವನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡಿದರು. ಅವೆಲ್ಲಾ ಆಯಾ ವೇದಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾತೃ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸುತ್ತವೆ – ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ಸಂಶಯವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿದರು. ಇತ್ಯಾದಿ, ಇತ್ಯಾದಿ.

ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸದವರ ಮತವನ್ನು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಯೇ ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ವೇದವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದದ್ದರಿಂದ ಕೆಲವರು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಈ ವಾದವನ್ನೇ ಬಲವಾಗಿ ಈಗಲೂ ಹಿಡಿದಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಆ ಮೀಮಾಂಸಕರಷ್ಟು ದಿಟ್ಟತನವನ್ನು ಮಾಡದೆ 'ಸರ್ಗಪ್ರಲಯಗಳು ಉಂಟು, ವೇದಗಳು ಆಗ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ಇರುತ್ತವೆ; ಮತ್ತೆ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಅವುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವನು, ಎಂದರೆ ಹೊರಗೆಡಹುವನು, ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ತಿಳಿದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವಂತಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಆತನು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ; ಹಿಂದೆ ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿ ಮರೆಯಾಗಿ ಅಡಗಿದ್ದ ವೇದಗಳನ್ನೇ ಮತ್ತೆಯೂ ಹೊರಕ್ಕೆ ತರುತ್ತಾನೆ. ಇಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ವೇದವು

ಪೌರುಷೇಯವಾದರೂ ಪುರುಷನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ರಚಿಸುವ ವಾಕ್ಯ ರಾಶಿಯಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಪುರುಷದೋಷಗಳು ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆನ್ನ ಬಹುದಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಈ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಈಗಿನ ಕಾಲದ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಜನರಿಗೆ ಮೇಲಿನ ಯುಕ್ತಿ ಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವುಂಟಾಗದೆ ಇರುವದು ಆಶ್ಚರ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ನಮ್ಮ ಭೂಮಿಯೇ ಕೆಲವು ಕೋಟಿ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಜನ್ಮವನ್ನು ಪಡೆಯಿತೆಂದೂ ಮತ್ತೆ ಹಲವು ಕೋಟಿ ವರ್ಷಗಳ ಮೇಲೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ಉಂಟಾದನೆಂದೂ ಅವನ ವಿಚಾರ ಶಕ್ತಿಯೂ ವಚನ ವಾಚನಶಕ್ತಿಯೂ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಈಗಿನ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬಂದಿರುವವೆಂದೂ ಎಣಿಸುವ ವಿಕಾಸವಾದದ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರಲಯಗಳೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ವೇದವಚನಗಳು ಯಾರೊಬ್ಬ ಪುರುಷನ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಅನಾದಿಯಿಂದ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವವೆಂದೂ ಹೇಳಿದರೆ ನಂಬುವದಕ್ಕೆ ಬಲು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈಶ್ವರನು ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ವೇದವನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ರಚಿಸುತ್ತಾನೆಂದೂ ಅದು ತನಗೆ ತಾನೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ ಹೇಳಿ ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೇನೆಂದು ಅವರು ಕೇಳಿಯೇತೀರುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ವೇದವಚನವನ್ನೇ ಆಧಾರಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟರೆ ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾದೀತು? ಋಷಿಗಳ ಅಥವಾ ಈಶ್ವರನ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದರೂ ವೇದವು ಪೌರುಷೇಯವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವವರು ಬೈಬಲ್, ಖುರಾನ್ – ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳಿಗೂ ಅದೇ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹಚ್ಚುವವರ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷವನ್ನು ಹೇಗೆತಾನೆ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾದೀತು? ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದನಿತ್ಯತ್ವವಾದವೂ ಅಪೌರುಷೇಯತ್ವವಾದವೂ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಭದ್ರವಾಗಿ ಕಂಡಿದ್ದರೂ ಈಗ್ಗೆ ವೇದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಆ ವಾದಗಳೇ ಸಾಕಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮತದವರೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಮೂಲಧರ್ಮಗ್ರಂಥವನ್ನು ನಿರಪೇಕ್ಷಪ್ರಮಾಣವೆಂದೇ ಬಗೆಯುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ವೈದಿಕರೂ ಹಾಗೆಯೇ ಅಭಿಮಾನದಿಂದ ತಮ್ಮ ಮತಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಗೌರವವನ್ನು ಕೊಡು ತ್ತಿರುವರೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಈಗಿನ ತರುಣರಿಗೆ ಈ ವಾದಗಳು★ ಪೂರ್ಣಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಎಂದಿಗೂ ಕೊಡಲಾರವು.

ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಶಾಸ್ತ್ರವಚನಗಳನ್ನು ಕೊಡುವದು ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯವೆಂದೂ ನಿತ್ಯವೆಂದೂ ಸ್ವತಃಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ ನಂಬುವ ಶ್ರದ್ಧಾವಂತರಿಗೇ ಅಲ್ಲ. ಮಿಕ್ಕ

★ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯವೆಂದೂ ಪರಮೇಶ್ವರನ ವಚನವೆಂದೂ ಹೇಳುವವರು ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವಾದಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆಯೂ ನಾವು ಈ ಎರಡು ಮತಗಳನ್ನೂ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವಂತೆಯೂ ಇಲ್ಲಿ ವಾಚಕರಿಗೆ ತೋರಬಹುದು. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಮತಗಳಿಗೂ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಹೆಚ್ಚಿನ ದೃಷ್ಟಿಯೊಂದಿದೆಯೆಂಬುದು ಮುಂದೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದು.

ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಹಚ್ಚಿರುವ ಒರೆಗಲ್ಲನ್ನೇ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವೊ ಅಲ್ಲವೊ –ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವವರಿಗೂ ಈ ವಚನಗಳು ಸಾಧಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ವಚನಗಳಂತೆ ಜನ್ಮಾಂತರದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಲೋಕಾಂತರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗುವ ಫಲವನ್ನು ಕುರಿತ ವಚನಗಳನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಲಿಲ್ಲ, ಪರೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗುವ ಫಲವನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಚಾರವಾದರೆ ಶ್ರದ್ಧಾವಂತರಿಗೆಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವುಂಟಾಗುವದು; ಮಿಕ್ಕವರಿಗೆ "ಕೋ ಹಿ ತದ್ವೇದ ಯದ್ಯಮುಷ್ಮಿಲ್ಲೋಕೋಽಸ್ತಿ ವಾ ನ ವಾ" (ಆ ಪರಲೋಕದಲ್ಲಾಗುವ ಸ್ವರ್ಗಾದಿ ಫಲವು ಉಂಟೊ, ಇಲ್ಲವೊ) ಅದನ್ನು ಯಾರು ಬಲ್ಲರು? – ಎಂಬ (ತೈ.ಸಂ. 7–2–2) ವಚನದಂತೆ ಶಂಕೆಯೂ ಹುಟ್ಟಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಈಗ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿಚಾರವು ಹಾಗಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಕಾಣುವ ಫಲವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ವಚನಗಳನ್ನು ವೇದವಚನಗಳೆಂಬ ಪೂಜ್ಯಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಸುಮ್ಮನೆ ನಂಬಬೇಕಾದದ್ದೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ; ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಅನುಭವವುಂಟಾಗುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ ವೇದದಿಂದಲೂ ಉಂಟಾದರೆ ಅದನ್ನು ಏಕೆ ತಿರಸ್ಕರಿಸಬೇಕು? ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶ್ರೀಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಹೀಗೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ:

ನ ಚ ವೇದೋಕ್ತಿತೋ ವೇದಃ ಶ್ರದ್ಧೇಯಾರ್ಥ ಇಹೇಷ್ಯತೇ ।
ಕಿಂತ್ವಮಾನತ್ವಹೇತೂನಾಂ ವೇದವಾಕ್ಯೇಷ್ವಸಂಭವಾತ್ ॥ (ಬೃ.ವಾ. 2-4-325)



46. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರ

1. ಮಾಂಡೂಕ್ಯ - ಎಚ್ಚರಾವಸ್ಥೆ

ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಈಗ ನಮಗೆ ನೂರಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿಯೇ ಸಿಕ್ಕುತ್ತಿರುವವಾದರೂ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರವರು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಉದಾಹರಿಸುವ ಹತ್ತು ಹನ್ನೆರಡು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೇ ಎಲ್ಲಾ ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಈಗ ಈ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದಲೇ ಕೆಲವು ವಚನಗಳನ್ನು ಆರಿಸಿ ವಾಚಕರ ಮುಂದಿಡುವೆವು. ಇವುಗಳನ್ನು ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರು, ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು, ಶ್ರೀಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು – ಎಂಬ ಮೂವರು ಪ್ರಾಚೀನವೇದಾಂತಿಗಳ★ ಹೇಗೆ ವಿವರಿಸಿರುವರೆಂಬುದನ್ನೂ ಅರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವೆವು.

ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ತೀರ ಸಣ್ಣದೆನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಮಾಂಡೂಕ್ಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವದರಿಂದಲೇ ಪರಮತತ್ತ್ವವು ಗೊತ್ತಾಗುವದೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುವ ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾವಾಕ್ಯವು ಯಾವದೆಂದರೆ:

"ಸರ್ವಂ ಹ್ಯೇತದ್ಬ್ರಹ್ಮ ಅಯಮಾತ್ಮಾ ಬ್ರಹ್ಮ ಸೋಽಯಮಾತ್ಮಾ ಚತುಷ್ಪಾತ್" ॥ 2 ॥

ಈ ವಚನದಲ್ಲಿರುವ ಭಾಗಗಳ ಆಶಯವನ್ನು ಭಾಷ್ಯಾನುಸಾರವಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿದರೆ ಹೀಗಾಗುವದು: (1) **'ಸರ್ವಂ ಹ್ಯೇತದ್ಬ್ರಹ್ಮ'** (ಇದೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೆ): ಹಿಂದಿನ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಓಂಕಾರವೇ ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. 'ಇದೆಲ್ಲವೂ' ಎಂದರೆ ಭೂತ ಭವಿಷ್ಯದ್ವರ್ತಮಾನಗಳೆಂದು ಮೂರು ಭಾಗವಾಗಿರುವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಯಾವಯಾವದು ಕಟ್ಟು ಬಿದ್ದಿದೆಯೋ, ಯಾವಯಾವದು ಈ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಅತೀತವಾಗಿರುವದೋ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಎಂದರ್ಥ. ಹೀಗೆಂದು ಹಿಂದಿನ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಕಾಲದೊಳಗಿರುವದು, ಕಾಲವನ್ನು ಮೀರಿರುವದು – ಎಲ್ಲವೂ ಓಂಕಾರವೇ ಎಂದರೆ

★ಆಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆಯೂ ಕೆಲವರು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರಬಹುದಾದರೂ ಅವರ ಗ್ರಂಥಗಳು ನಮಗೆ ಈಗ ಸಿಕ್ಕುವದಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ನಾವು ಹಿಂದಿನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಒರೆಗಲ್ಲಿಗೆ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ತಿಕ್ಕಿ ನೋಡುವುದಕ್ಕೆ ಆಗುವಂತೆಯೂ ಇಲ್ಲ.

ಓಂಕಾರವೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಡದ ಪದಾರ್ಥವು ಯಾವದೊಂದೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ವೆಂದಂತೆ ಆಯಿತಲ್ಲವೆ? ಇರವಿನ ರಾಶಿಯನ್ನೇ ಓಂಕಾರವಾಚ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿದ ಬಳಿಕ, ನಾವು ಯಾವದೊಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ ಅದು ಈ ರಾಶಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾಗವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಓಂಕಾರವಾಚ್ಯವಾದ ಈ ರಾಶಿಯ ತತ್ತ್ವವು ನಮಗೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ತಿಳಿದುಬರುವದೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ದೊಡ್ಡದೆಂದಾಯಿತು. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದ ತತ್ತ್ವವೆಂಬುದನ್ನು ನಮಗೆ ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಆಯಿತು. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ''ಸರ್ವಂ ಹ್ಯೇತದ್ಬ್ರಹ್ಮ'' (ಇದೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವು) ಎಂಬ ವಚನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

(2) **''ಅಯಮಾತ್ಮಾ ಬ್ರಹ್ಮ''** (ಈ ಆತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮವು): – ಕಾಲ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ವಾದ ಮತ್ತು ಕಾಲವನ್ನು ಮೀರಿರುವ ಇರವಿನ ರಾಶಿಯನ್ನೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿ ಅದರ ತತ್ತ್ವ ವನ್ನು 'ಬ್ರಹ್ಮವು', (ಮಿಗಿಲಿಲ್ಲದ್ದು, ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ದೊಡ್ಡದು) ಎಂದು ಕರೆದರೂ ಅಂಥ ತತ್ತ್ವವು ಯಾವದೋ, ಹೇಗಿರುವದೋ, ನಮಗೆ ಮನವರಿಕೆಯಾಗುವಂತಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಆ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನೇರಾಗಿ ಈ ವಾಕ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು, ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವು, ಯಾವದೋ, ಅದೇ ಇಲ್ಲಿ ಓಂಕಾರದಿಂದ ಹೇಳಿ ರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು; ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಕಾಲಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಕಾಲಾತೀತವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಒಟ್ಟುರಾಶಿಯ ಪರಮಾರ್ಥವು – ಎಂಬುದು ಈ ವಾಕ್ಯಭಾಗದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು.

(3) **''ಸೋಽಯಮಾತ್ಮಾಚತುಷ್ಪಾತ್''** (ಈ ಆತ್ಮನು ನಾಲ್ಕು ಪಾದಗಳುಳ್ಳವ ನು): ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ನಾವು ಹೇಳಿದ ಈ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಇದನ್ನು ನಾಲ್ಕು ಭಾಗವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ವಿಶ್ವ, ತೈಜಸ, ಪ್ರಾಜ್ಞ– ಎಂಬ ಮೂರು ಕಲ್ಪಿತರೂಪಗಳು, ನಾಲ್ಕನೆಯದಾದ ಪರಮಾರ್ಥರೂಪವೊಂದು – ಇವೇ ಈ ಆತ್ಮನ ನಾಲ್ಕು ಪಾದಗಳು. ಎತ್ತಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ಕಾಲುಗಳಿರುವಂತೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ಪಾದಗ ಳೆಂದೇನೂ ಅರ್ಥವಲ್ಲ; ನಾಲ್ಕು ಕಾಲುಗಳ ಮೇಲೆ ಎತ್ತು ನಿಂತಿರುವಂತೆ ಆತ್ಮವೇನೂ ಈ ನಾಲ್ಕು ಪಾದಗಳ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವದಿಲ್ಲ. ರೂಪಾಯಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ಪಾವಲಿಗಳು – ಎಂದರೆ ನಾಲ್ಕು ಪಾವಲಿಗಳಲ್ಲಿಯೇ ರೂಪಾಯಿ ಹೇಗೆ ಅಡಕವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುವದೋ, ಹೇಗೆ ಆ ಪಾವಲಿಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಸ್ವರೂಪವು ರೂಪಾಯಿಗೆ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲವೋ, ಅದರಂತೆ ಈ ನಾಲ್ಕು ಪಾದಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಸೇರಿಹೋಗಿರುವದು. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಮೊದಲನೆಯ ಮೂರು ಕಲ್ಪಿತರೂಪಗಳು, ನಾಲ್ಕನೆಯದೇ ಆತ್ಮನ ಪರಮಾರ್ಥ ರೂಪವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಲ್ಪಿತಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಪರಮಾರ್ಥ ಸ್ವರೂಪವು ತಾನೇ ತಿಳಿದುಬರುವಂತೆ ಮೊದಲನೆಯ ಮೂರು ರೂಪಗಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ನಾಲ್ಕನೆಯ ರೂಪವು ತಾನೇ ಮನದಟ್ಟಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಲ್ಪಿತರೂಪ

ಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶೇಷವಿದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ವಿಶ್ವರೂಪವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಿದರೆ ಅದು ತೈಜಸರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗುವದು; ತೈಜಸರೂಪವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷೆಮಾಡಿದರೆ ಅದು ಪ್ರಾಜ್ಞರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗುವದು; ಈ ಪ್ರಾಜ್ಞರೂಪವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷೆಮಾಡಿದರೆ ಅದೇ ನಾಲ್ಕನೆಯದಾದ ಪರಮಾರ್ಥರೂಪವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರವರು ಹೀಗೆಂದು ಅಪ್ಪಣೆ ಕೊಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. **"ತ್ರಯಾಣಾಂ ವಿಶ್ವಾದೀನಾಂ ಪೂರ್ವಪೂರ್ವಪ್ರವಿಲಾಪನೇನ ತುರೀಯಸ್ಯ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿರಿತಿ ಕರಣಸಾಧನಃ ಪಾದಶಬ್ದಃ। ತುರೀಯಸ್ಯ ಪದ್ಯತ ಇತಿ ಕರ್ಮಸಾಧನಃ ಪಾದಶಬ್ದಃ ॥"** ವಿಶ್ವನೇ ಮುಂತಾದ ಮೂವರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಲಯಮಾಡುವದರಿಂದಲೇ ನಾಲ್ಕನೆಯ ರೂಪದ ಅರಿವಾಗುವದು; ಆದ್ದರಿಂದ 'ಪದ್ಯತೇ ಅನೇನೇತಿ ಪಾದಃ' ನಾಲ್ಕನೆಯ ರೂಪವು ಇದರಿಂದ ಪಡೆಯಲ್ಪಡುವದಾದ್ದರಿಂದ (ಪದ್ಯತೇ) ಇದಕ್ಕೆ ಪಾದವೆಂದು ಹೆಸರು – ಎಂದು ಕರಣಾರ್ಥವು ಬರುವಂತೆ ಪಾದಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಆದರೆ ನಾಲ್ಕನೆಯದಾದ ಪರಮಾರ್ಥರೂಪವು ಪಡೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಪಡೆಯುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ 'ಪದ್ಯತೇ ಇತಿ ಪಾದಃ' ಪಡೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಪಾದವು – ಎಂದು ಕರ್ಮಾರ್ಥವು ಬರುವಂತೆಯೇ ತುರೀಯವಿಷಯದಲ್ಲಿರುವ ಪಾದಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು – ಎಂಬುದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು.

ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ವಿಶ್ವಾದಿರೂಪಗಳೇ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಆತ್ಮನ ಕಲ್ಪಿತರೂಪಗಳು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದಲೇ ಆತ್ಮನ ಪರಮಾರ್ಥರೂಪವು ತಿಳಿಯಬರುವದೆಂತಲೂ ಆ ಪರಮಾರ್ಥರೂಪವೇ ಬ್ರಹ್ಮವು, ಎಂದರೆ ನಿರತಿಶಯವಾದ ತತ್ತ್ವವು – ಎಂತಲೂ ಈ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಯಿತು.

ಈಗ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಆತ್ಮರೂಪವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಗೆ ವರ್ಣಿಸಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ನೋಡೋಣ. ಇಗೋ, ಇದು ಎಚ್ಚರವೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಆತ್ಮನ ಪ್ರಥಮರೂಪವರ್ಣನೆಯು:

"ಜಾಗರಿತಸ್ಥಾನೋ ಬಹಿಷ್ಪ್ರಜ್ಞಃ ಸಪ್ತಾಙ್ಗ ಏಕೋನವಿಂಶತಿಮುಖಃ
ಸ್ಥೂಲಭುಗ್ವೈಶ್ವಾನರಃ ಪ್ರಥಮಃ ಪಾದಃ" ॥ 3 ॥

ಈ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಒಂದೊಂದು ವಿಶೇಷಣವನ್ನೂ ಭಾಷ್ಯದ ಬೆಂಬಲದಿಂದ ಈಗ ಬಿಚ್ಚಿನೋಡೋಣ:–

(1) **'ಜಾಗರಿತಸ್ಥಾನಃ'** (ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯವನು):– ಈ ವಿಶ್ವನೆಂಬ ಪ್ರಥಮ ಪಾದರೂಪವಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಜಾಗರಿತವೇ ಎಂದರೆ ಎಚ್ಚರವೇ ಸ್ಥಾನವು. ಎಚ್ಚರವೆಂಬ ವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಯೂ ಇವನಿಗೆ ಎಡೆಯಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಇವನಿಗೂ ಗಂಟು ಬಿದ್ದಿರುವದು. ಯಾವನು ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಬಿಡಲಾರದೆ ಅಲ್ಲಿಯೇ ನಾನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನದಿಂದಿ ರುವನೋ, ಯಾವನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಎಚ್ಚರವು ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಯೂ ಇರಲಾರದೋ, ಆ ಆತ್ಮನ ರೂಪವೇ ಇಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿರುವದೆಂದು ಈ ವಿಶೇಷಣದಿಂದ ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಯಿತು.

(2) **'ಬಹಿಷ್ಪ್ರಜ್ಞಃ'** (ಹೊರಅರಿವಿನವನು):– ಇವನ ಅರಿವು ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳ ಕಡೆಗೇ ಹರಿಯುತ್ತಿರುವದು. ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಆಗಿರುವ ಇವನ ಅರಿವು, 'ಇದು ಶಬ್ದವು, ಇದು ಸ್ಪರ್ಶವು' – ಎಂದು ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅರಿಯಬಲ್ಲದೇ ಹೊರತು ತನ್ನ ಕಡೆಗೆ ಹರಿಯುವ ಹಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ, ತನ್ನ ರೂಪವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳು ವದಕ್ಕೆ ಹೋಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಚಾಳೀಸು ಬಂದವನು ಕನ್ನಡಕಕ್ಕೆ ಅಧೀನನಾಗಿರುವಂತೆ ಇವನು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಅಧೀನನಾಗಿರುವನು – ಎಂದು ಈ ವಿಶೇಷಣದಿಂದ ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಯಿತು.

(3) **'ಸಪ್ತಾಙ್ಗಃ'** (ಏಳು ಅಂಗಗಳುಳ್ಳವನು):– ಇವನ ಅರಿವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿ ಯವರೆಗೆ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಈಗ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ **ವೈಶ್ವಾನರವಿದ್ಯೆ**ಯೆಂಬ ಒಂದು ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ವೈಶ್ವಾನರಾತ್ಮನಿಗೆ ಸ್ವರ್ಗಲೋಕವು ತಲೆ, ಸೂರ್ಯನು ಕಣ್ಣು, ವಾಯುವು ಪ್ರಾಣ, ಆಕಾಶವು ನಡು, ಅಪ್ಪು ಮೂತ್ರಸ್ಥಾನವು, ಪೃಥಿವಿಯು ಪಾದಗಳು, ಆಹವನೀಯಾಗ್ನಿಯು ಮುಖವು – ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಜಾಗರಿತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ಈ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಆ ವೈಶ್ವಾನರಾತ್ಮನಿಗೂ ನಿಜ ವಾಗಿ ಯಾವಭೇದವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ವೈಶ್ವಾನರಾತ್ಮನಿಗೆ ಅವಯವಗಳೆಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಸಕಲ ಲೋಕಗಳೂ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣಬರುವ ವಾಗಿದೆ. ಈ ಸಪ್ತಾಂಗಗಳು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕಾಣುವ, ಮತ್ತು ಅನು ಮಾನದಿಂದಲಾಗಲೀ, ಆಗಮದಿಂದಲಾಗಲೀ ನಾವು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವ, ಸಮಸ್ತ ವಿಷಯ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಸೂಚಕವಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಶೇಷಣವು. ಯಾವನು ಜಾಗರಿತಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದಿರುವನೋ ಅವನು ತನ್ನ ದೇಹವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಎಲ್ಲೆಕಟ್ಟಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅದರೊಳಗೆ ತಾನು ಇದ್ದೇನೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವು ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿದಂತಾ ಗುವದಿಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಪರಮಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅವನಿಗೆ ಮನದಟ್ಟಾಗುವದೇ ಇಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರವರು ಇಲ್ಲಿ ಹೀಗೆಂದು ಅಪ್ಪಣೆಕೊಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ: **'ಸರ್ವಸ್ಯ ಪ್ರಪಞ್ಚಸ್ಯ ಸಾಧಿದೈವಿಕಸ್ಯ ಅನೇನಾತ್ಮನಾ ಚತುಷ್ಪಾತ್ತ್ವಸ್ಯ ವಿವಕ್ಷಿತತ್ವಾತ್ । ಏವಂ ಚ ಸತಿ ಸರ್ವಪ್ರಪಞ್ಚೋಪಶಮೇಽದ್ವೈತಸಿದ್ಧಿಃ । ಸರ್ವಭೂತಸ್ಥಶ್ಚಾತ್ಮೈಕೋ ದೃಷ್ಟಃ ಸ್ಯಾತ್ ॥''** ಎಂದರೆ ಈ ಆತ್ಮನಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ಪಾದಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಸರ್ವಪ್ರಪಂಚವನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸರ್ವಪ್ರಪಂಚವೂ ಅಡಗಿ ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವದು, ಸಕಲಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನು ಇರುವನೆಂಬುದನ್ನೂ ಕಂಡುಕೊಂಡಂತೆ ಆಗುವದು – ಎಂದರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಜಾಗರಿತಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಯಾರು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲವೋ ಅವರಿಗೆ ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಿಯಾಗಲಾರದೆಂಬುದನ್ನೂ ಭಗವತ್ಪಾದರು ಕಂಠೋಕ್ತವಾಗಿ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ: **ಅನ್ಯಥಾ ಹಿ ಸ್ವದೇಹಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ಏವ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮಾ ಸಾಂಖ್ಯಾದಿಭಿರಿವ ದೃಷ್ಟಃ ಸ್ಯಾತ್ । ತಥಾ ಚ ಸತ್ಯದ್ವೈತಮಿತಿ ಶ್ರುತಿಕೃತೋ ವಿಶೇಷೋ ನ ಸ್ಯಾತ್ । ಸಾಂಖ್ಯಾದಿದರ್ಶನೇನಾವಿಶೇಷಾತ್ ॥''** ಎಂದರೆ ಹೀಗೆ ಒಟ್ಟು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಇದ್ದರೆ ಸಾಂಖ್ಯರೇ ಮೊದಲಾದವರ ಹಾಗೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ದೇಹದ ಎಲ್ಲೆಗಟ್ಟಿನ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಕಂಡುಕೊಂಡಂತಾಗಿ ಬಿಡುವದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂಬ ವಿಶೇಷವು ಸಿದ್ಧಿಸದೆ ಹೋಗುವದು; ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ಸಾಂಖ್ಯಾದಿಗಳ ದರ್ಶನಕ್ಕೂ ಶ್ರುತಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಯಾವದೊಂದು ವಿಶೇಷವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದು – ಎಂದು ಭಾವ.

ಇದರಂತೆ ಮಿಕ್ಕೆರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವಾಗಲೂ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಇರವಿನ ರಾಶಿಯನ್ನೆಲ್ಲ ತೆಗೆದುಕೊಂಡೇ ವಿಚಾರವಾಡಬೇಕೆಂಬರ್ಥಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಸಮ್ಮತಿಯಿದೆ. **''ವಿರಾಜೈಕತ್ವಮುಪಲಕ್ಷಣಾರ್ಥಂ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭಾವ್ಯಾಕೃತಾತ್ಮನೋಃ''** ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಇದೇ ಪರಮತಾತ್ಪರ್ಯವು. ಇದು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವೆವು.

(4) **'ಏಕೋನವಿಂಶತಿಮುಖಃ'** (ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ಬಾಯಿಗಳುಳ್ಳವನು): ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಐದು, ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಐದು, ಪ್ರಾಣವೃತ್ತಿಗಳು ಐದು, ಅಂತಃಕರಣಗಳು ನಾಲ್ಕು – ಈ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ಬಾಯಿಗಳಿಂದ ಇವನು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವನು. ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಈ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತೂ ಅವಶ್ಯವಾದ ಸಾಧನವಾಗಿದೆಯೆಂದರ್ಥ. ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಆತ್ಮನ **ಉಪಾಧಿಗಳು** – ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

(5) **ಸ್ಥೂಲಭುಕ್** (ಸ್ಥೂಲವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವವನು): ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಿಷಯಗಳು ಸ್ಥೂಲವೆಂದೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವವು ವಾಸನಾಮಯವಾದ್ದರಿಂದ

ಅವು ಸೂಕ್ಷ್ಮವೆಂದೂ ನಾವುಗಳು ಎಣಿಸುತ್ತೇವಷ್ಟೆ; ಈ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಶ್ರುತಿಯು ಈ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ಥೂಲವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ಉಪಾಧಿಗಳೆಂಬ ಬಾಯಿಗಳು ಬೇಕಾಗಿರುತ್ತವೆ – ಎಂದದ್ದರಿಂದ ಸ್ವತಃ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಭೋಕ್ತೃತ್ವವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುವದು.

(6) **'ವೈಶ್ವಾನರಃ'** (ಎಲ್ಲಾ ಮನುಷ್ಯರ ಸ್ವರೂಪನು): ಮೇಲೆ 'ಸಪ್ತಾಂಗಃ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಈ ಒಂದು ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮನಸಿನಲ್ಲಿ ಮೆಲುಕು ಹಾಕಿದರೂ ಸಾಕಾಗಿರುವದು. ಆಚಾರ್ಯರು ಇಲ್ಲಿ ವೈಶ್ವಾನರಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅವಯವಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಮನದಂದರೆ ಇದು ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಛಾಂದೋಗ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ವೈಶ್ಯಾನರವಿದ್ಯೆಯನ್ನೇ ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಇಲ್ಲಿ ಅವರು ಬರೆದಿರುವದೇನೆಂದರೆ (ಅ) **'ವಿಶ್ವೇಷಾಂ ನರಾಣಾಮನೇಕಧಾ ನಯನಾದ್ವೈಶ್ವಾನರಃ,** (ಆ) **'ಯದ್ವಾ ವಿಶ್ವಶ್ಚಾಸೌ ನರಶ್ಚೇತಿ ವಿಶ್ವಾನರಃ, ವಿಶ್ವಾನರ ಏವ ವೈಶ್ವಾನರಃ॥'**

ಈ ಭಾಷ್ಯದ ಪೂರ್ಣವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ವೈಶ್ವಾನರ ವಿದ್ಯೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೆಲ್ಲ ವಿವರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ಥಲಸಂಕೋಚದಿಂದ ಅದರ ತಿರುಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ಆತ್ಮನು ನೋಡುವದಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಶರೀರದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ತನ್ನ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳಿಂದಾಗಿರುವ ಫಲವಾಗಿ ಆಯಾ ಶಬ್ದಾದಿವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಾನಾದರೂ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿರುವ ಇವನ ಸ್ವರೂಪವೊಂದಿದೆ. ಅದೇ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ಉಪಾಧಿಗಳಿಗೂ* ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವ* ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯರೂಪವು. ಆ ರೂಪದಿಂದ ಯಾವದೊಂದು ಶರೀರಕ್ಕೂ ಇವನು ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಒಂದೊಂದು ಶರೀರಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವಂತೆ ತೋರುವ ಆತ್ಮನು ಈ ಸ್ವರೂಪದ ಆಭಾಸಮಾತ್ರನು.★ ಅವನಲ್ಲಿರುವ ಸುಖದುಃಖಭೋಗಗಳು ಅವನಲ್ಲಿರುವ ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವಕ್ಕೆ★ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಒಂದೊಂದು ದೇಹಕ್ಕೂ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಅಭಿಮಾನಿಯಾದ ಭೋಕ್ತೃವು ಇರುವಂತೆ ನಮಗೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವರ ಇರವೂ ಅವರುಗಳ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮ ಕರ್ತೃತ್ವದ ಇರವೂ ಆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಸುಖದುಃಖಗಳ ಭೋಗದ

★ಇಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವ ಪಾರಿಭಾಷಿಕಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿ ರುತ್ತದೆ. ಆ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಓದಿದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಕಠಿಣವಾಗಿ ತೋರುವ ಎಷ್ಟೋ ತೊಡಕುಗಳು ತಮಗೆ ತಾವೇ ಬಿಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವವು.

ಇರವೂ ಈ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪದ ಇರವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವದರಿಂದ ಇವನು ಆ ಎಲ್ಲಾ ನರರಿಗೂ (ವಿಶ್ವೇಷಾಂ ನರಾಣಾಮ್) ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ (ಅನೇಕಧಾ) ಅವರವರ ಕರ್ಮಫಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಗತಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ನಡೆಯಿಸುತ್ತಿರುವದರಿಂದ (ನಯನಾತ್), ಸರ್ವ ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗಿರುವನು; ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇವನು ಪರಮೇಶ್ವರನೇ – ಎಂಬುದು ಮೊದಲನೆಯ ವಿಗ್ರಹ ವಾಕ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು.

ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ವೈಶ್ವಾನರಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ತನ್ನತನ್ನ ಶರೀರದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ತಾನು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದೂ ತನ್ನ ತನ್ನ ಸುಖದುಃಖಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯೆಂದೂ ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾನಷ್ಟೆ. ಆ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವು ಈ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವೇ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವನು 'ನಾನು ನಾನು' – ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ವಸ್ತು ಯಾವದೆಂದು ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಾ ಹೋದರೆ ಶರೀರವೇ ಮುಂತಾದ ಯಾವದೊಂದು ಉಪಾಧಿಗೂ ಇದು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ; ಈ ಉಪಾಧಿಗಳೆಲ್ಲ ವಿಷಯಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತವೆ,★ ಜಡವಾಗಿರುತ್ತವೆ,★ ಇವುಗಳಿಗೆಲ್ಲಾ ವಿಷಯಿಯಾಗಿ★ ತನ್ನ ನಿತ್ಯಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅರಿಯುತ್ತಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವೇ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬನಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ನಾನು ಎಂಬುದರ ಪರಮಾರ್ಥರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಈ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವು ಯಾವದೊಂದು ಶರೀರಕ್ಕೂ ಕಟ್ಟು ಬೀಳದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಒಂದೊಂದು ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ನಾನು ಅದೇ ಆಗಿರುವದೆಂದೂ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಮನುಷ್ಯರೂ (ವಿಶ್ವಶ್ಚಾಸೌ ನರಶ್ಚ) ಈ ಆತ್ಮನೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೆ ಬೇರಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು ಸರ್ವದೇಹಿಗಳಿಗೂ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವನೆಂಬುದನ್ನು (ಸರ್ವಪಿಂಡಾತ್ಮಾನನ್ಯತ್ವಾತ್) ಆಚಾರ್ಯರು ವೈಶ್ವಾನರಶಬ್ದದ ಎರಡನೆಯ ವಿಗ್ರಹವಾಕ್ಯದಿಂದ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

(7) **'ಪ್ರಥಮಃ ಪಾದಃ'** ಮೊದಲನೆಯ ಪಾದವು: ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೇ ನಮಗೆಲ್ಲ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಭಿಮಾನವಿರುವದು. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೇ ನಾವು ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವೆವು, ಇದಕ್ಕೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೊದಲಿನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ನಮ್ಮ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಸಾಕ್ಷಿರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ಉಪಾಧಿಗಳನ್ನೂ ಹೊರಚ್ಚುಮಾಡಿ, ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ತೋರುವದೆಲ್ಲವೂ ತನಗೆ ವಿಷಯವು, ತನ್ನ ಚೈತನ್ಯದ ಅರಿವಿಗೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದದ್ದು – ಎಂದು ವೈಶ್ವಾನರರೂಪದಿಂದ ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಆಗ ನಮಗೆ ಕಣ್ಣುತೆರೆದಂತಾಗಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದ ಮರ್ಮವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮಿಂಚುವದು. ಈ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದಾಗಲೇ ಆತ್ಮನ

★231ನೆಯ ಪುಟದ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿ.

ಮಿಕ್ಕೆರಡು ಪಾದಗಳ ನಿಜವಾದ ರೂಪವೂ ಮನದಟ್ಟಾಗುವದು, ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದದ ರಹಸ್ಯವೂ ಹೊರಬೀಳುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ 'ವೈಶ್ವಾನರನು ಮೊದಲನೆಯ ಪಾದವು' ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಂದು ಆಚಾರ್ಯರವರೂ ತಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟ ಗೊಳಿಸುವೆವು.



47. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರ

2. ಮಾಂಡೂಕ್ಯ - ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆ

ಮಾಂಡೂಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದಲೇ ಆತ್ಮನ ಪರಮಾರ್ಥರೂಪವು ತಿಳಿಯಬರುವದೆಂತಲೂ ಆ ಆತ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬ್ರಹ್ಮವು, ಎಂದರೆ ಯಾವ ಬಗೆ ಯಿಂದಲೂ ತನಗೆ ಮಿಗಿಲಿಲ್ಲದ ತತ್ತ್ವವು – ಎಂತಲೂ ಹೇಳಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಕಂಡು ಕೊಂಡದ್ದಾಯಿತು. ಆತ್ಮನಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ಪಾದಗಳಿರುವವೆಂದು ಹೇಳಿ ಆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ **ವೈಶ್ವಾನರನೆಂಬ** ಪ್ರಥಮಪಾದದ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡದ್ದಾಯಿತು. ಈಗ ಅದೇ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನ ಎರಡನೆಯ ಪಾದದ ವರ್ಣನೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಯತ್ನಿಸೋಣ.

ಸ್ವಪ್ನಸ್ಥಾನೋಽನ್ತಃಪ್ರಜ್ಞಃ ಸಪ್ತಾಂಗ ಏಕೋನವಿಂಶತಿಮುಖಃ
ಪ್ರವಿವಿಕ್ತಭುಕ್ತೈಜಸೋ ದ್ವಿತೀಯಃ ಪಾದಃ ॥ 4 ॥

ಹಿಂದಿನ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರವೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಆತ್ಮನನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿರುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಕನಸೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಆತ್ಮನನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿರುವ ಒಂದೊಂದು ವಿಶೇಷಣವನ್ನೂ ಈಗ ಬಿಚ್ಚಿ ನೋಡೋಣ:–

(1) ಸ್ವಪ್ನಸ್ಥಾನಃ (ಕನಸಿನವಸ್ಥೆಯವನು) : ಈ ಎರಡನೆಯ ಪಾದದ ರೂಪ ದಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸ್ವಪ್ನವೇ ಎಂದರೆ ಕನಸೇ ಸ್ಥಾನವು. ಕನಸೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಯೂ ಇವನಿಗೆ ಎಡೆಯಿಲ್ಲ. ಕನಸಿಗೂ ಇವನಿಗೂ ಗಂಟು ಬಿದ್ದಿರುವದು. ಯಾವನು ಕನಸನ್ನು ಬಿಡಲಾರದೆ ಅಲ್ಲಿಯೇ ನಾನು ನನ್ನದೆಂಬ ಅಭಿಮಾನದಿಂದಿರುವನೋ, ಯಾವ

ನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕನಸು ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಯೂ ಇರಲಾರದೋ, ಆ ಆತ್ಮನ ರೂಪವೇ ಇಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತ ವಾಗಿರುವದು.

(2) ಅನ್ತಃಪ್ರಜ್ಞಃ (ಒಳ ಅರಿವಿನವನು) ವೈಶ್ವಾನರನ ಅರಿವು ಹೊರ ಅರಿವು, ಎಂದರೆ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅರಿಯಬಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಉಂಟಾಗುವ ಅರಿವು. ಆದರೆ ಈ ತೈಜಸನೆಂಬ ರೂಪದ ಆತ್ಮನ ಅರಿವು ಒಳ ಅರಿವು, ಎಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಒಳಗೆ ಇರುವ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲುಂಟಾಗುವ ಅರಿವು. ಹೊರ ಅರಿವಾಗಲಿ ಒಳ ಅರಿವಾಗಲಿ, ಎರಡೂ ಪರಾಧೀನವಾದ ಅರಿವುಗಳೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯದಿರಬೇಕು. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿರುವಂತೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿಯೇ ಅರಿಯುತ್ತಿರಬೇಕಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ವಿಶೇಷಣವು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ 'ಸ್ವಪ್ನಸ್ಥಾನಃ', 'ಅಂತಃಪ್ರಜ್ಞ' – ಎಂಬ ಎರಡು ವಿಶೇಷಣಗಳಿರುವದ ರಿಂದ ಎಚ್ಚರಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅತ್ಯಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಒಂದಾನೊಂದು ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ತೋರಿದರೂ ನಿಜವು ಹಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಶೇಷಣಗಳು ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರದ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು – ಎಂದರೆ ನಮಗೆ ಹೀಗೆ ತೋರಿಕೆಯಿರುವದರಿಂದ ಇದೇ ನಿಜವಾದ ಅನುಭವವು ಎಂದು ನಾವು ನಂಬಿರುವದನ್ನು – ಅನುಸರಿಸಿ ಹೇಳಿದ ಮಾತಾ ಗಿರುತ್ತದೆ. ಭಾಷ್ಯಕಾರರೂ ಈ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿ ಇಲ್ಲಿ ವಿವರವನ್ನು ಬರೆದಿರು ತ್ತಾರೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ :– **ಜಾಗ್ರತ್ಪ್ರಜ್ಞಾ ಅನೇಕಸಾಧನಾ ಬಹಿರ್ವಿಷಯೇವಾವಭಾಸಮಾನಾ ಮನಃಸ್ಪನ್ದನ ಮಾತ್ರಾ ಸತೀ ತಥಾಭೂತಂ ಸಂಸ್ಕಾರಂ ಮನಸ್ಯಾಧತ್ತೇ । ತನ್ಮನಸ್ತಥಾ ಸಂಸ್ಕೃತಂ ಚಿತ್ರಿತ ಇವ ಪಟೋ ಬಾಹ್ಯಸಾಧನಾನಪೇಕ್ಷಮವಿದ್ಯಾಕಾಮಕರ್ಮಭಿಃ ಪ್ರೇರ್ಯಮಾಣಂ ಜಾಗ್ರದ್ವದವಭಾಸತೇ ।..... ಇಂದ್ರಿಯಾಪೇಕ್ಷಯಾನ್ತಸ್ಥತ್ವಾನ್ಮನಸಸ್ತ ದ್ವಾಸನಾರೂಪಾ ಚ ಸ್ವಪ್ನೇ ಪ್ರಜ್ಞಾ ಯಸ್ಯೇತ್ಯನ್ತಃಪ್ರಜ್ಞಃ ॥** ಈ ಭಾಷ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವೇನೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದರಿವಿಗೆ ಅನೇಕ ಸಾಧನಗಳು ಬೇಕು. ಅದಕ್ಕೆ ಹೊರಗೆ ವಿಷಯಗ ಳಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ಅದು ಮನಸ್ಸಿನ ಅಲುಗಾಟವೇ ಹೊರತು ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಈ ಎಚ್ಚರದ ಅರಿವಿನಿಂದಾದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಬಟ್ಟೆಯ ಮೇಲೆ ಬಣ್ಣದ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಬರೆದಂತೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಇಂಥ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಮೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿ ಆ ಮನಸ್ಸು ಹೊರಗಿನ ಸಾಧನವನ್ನು ಬಯಸದೆಯೇ ಅವಿದ್ಯಾಕಾಮ ಕರ್ಮಗಳ ಪ್ರೇರಣೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟು ಎಚ್ಚರದಂತೆಯೇ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಒಳಗಿನದಾದ್ದರಿಂದ, ಇಂದ್ರಿಯಪ್ರಜ್ಞೆಗಳ ವಾಸನೆಯಾಗಿರುವ ಈ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನುಳ್ಳ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅಂತಃಪ್ರಜ್ಞನೆಂಬ ಹೆಸರಿಟ್ಟಿದೆ – ಎಂದರ್ಥ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ

ಹೊರಗೆ ವಿಷಯಗಳಿರುವಂತೆಯೂ ಅವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವಂತೆಯೂ ತೋರುವದು. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಇದೇ ಬಗೆಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕಾಣುವೆವೆಂದು ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ತೋರಿದರೂ ಎಚ್ಚತ್ತಮೇಲೆ 'ಇದೆಲ್ಲ ಕನಸು, ನನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಈ ವಿಕಲ್ಪಗಳೆಲ್ಲ ತೋರಿದವೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿ ವಿಷಯಗಳೇನೂ ಮನಸ್ಸಿನ ಹೊರಗೆ ಇರಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಭಾವನೆಯುಂಟಾಗುವದು, ಈ ಭಾವನೆಯನ್ನನುಸರಿಸಿಯೇ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಕನಸನ್ನು ವಾಸನಾಮಯವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆಯೇ* ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿ ಅದು ಎಚ್ಚರದ ವಾಸನೆಯಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಕಾರ್ಯವೆಂದೇನೂ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಕನಸಿಗೂ ಈ ಭೇದವು ಉಂಟೇ ಉಂಟೆಂಬುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದ್ದರೆ **'ಬಹಿರ್ವಿಷಯೇವಾವಭಾಸಮಾನಾ'** (ಹೊರಗೆ ವಿಷಯಗಳಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ವೈಶ್ವಾನರವರ್ಣನೆಯಲ್ಲಿಯೂ **'ಬಹಿರ್ವಿಷಯೇವ ಪ್ರಜ್ಞಾऽವಿದ್ಯಾಕೃತಾವಭಾಸತೇ'** (ಹೊರಗೆ ವಿಷಯಗಳಿರುವಂತೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಾದ ಅರಿವು ತೋರುತ್ತಿರುವದು) ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯವಚನವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಹೊರ ಅರಿವು, ಒಳ ಅರಿವು – ಎಂಬ ಭೇದವಿರುವದೆಂಬುದು ಶ್ರುತಿಗಾಗಲಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರಿಗಾಗಲಿ ಪರಮತಾತ್ಪರ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

(3) ಸಪ್ತಾಙ್ಗಃ, ಏಕೋನವಿಂಶತಿಮುಖಃ (ಏಳು ಅಂಗಗಳುಳ್ಳವನು, ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ದ್ವಾರಗಳುಳ್ಳವನು) : ಈ ಎರಡು ವಿಶೇಷಣಗಳೂ ಇಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ವೈಶ್ವಾನರನು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಸಕಲ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಹೇಗೆ ಅಭಿಮಾನಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೋ ಹಾಗೆಯೇ ಈ ತೈಜಸನು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಸಕಲ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಅಭಿಮಾನಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ತೆಗೆದುಕೊಂಡೇ ಆ ಅವಸ್ಥೆಯ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಸಪ್ತಾಂಗವೆಂಬ ವಿಶೇಷಣದಿಂದ ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು.

ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ದ್ವಾರಗಳು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿಯೂ ಇವೆಯೆಂದದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ವಿಶೇಷವು ಸಿದ್ಧಿಸುವದು. ಎಚ್ಚತ್ತಮೇಲೆ ನಾವು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಬರಿಯ ಮನಸ್ಸೇ ಅಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆ ತೋರಿದರೂ ಕನಸಿನ ಕಣ್ಣಿಂದಲೇ ನೋಡಿದಾಗ ಕನಸು ತೋರುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ನಮಗೆ ಎಚ್ಚರದಂತೆಯೇ ದಶೇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಪಂಚಪ್ರಾಣಗಳು, ಅಂತಃಕರಣಚತುಷ್ಟಯ – ಎಂಬ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ಉಪಾಧಿಗಳು ಅಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವಂತೆಯೇ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ

*ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವಿರುವದೆಂಬುದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವೆವು.

ಕನಸಿಗೂ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ – ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಕನಸು ಎಚ್ಚರದ ವಾಸನೆಯೆಂದೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಅಂತಃಪ್ರಜ್ಞನಾಗಿರುವನೆಂದೂ ಹೇಳಿದ್ದರಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಗೆ ಪರಮತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು* ಈ ಎರಡು ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮೇಲೆ ನಾವು ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ **'ಜಾಗ್ರದ್ವದವಭಾಸತೇ'** (ಎಚ್ಚರದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ) ಎಂಬ ಮಾತು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಕನಸು ಕೂಡ ತನ್ನ ಅನುಭವಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದಂತೆಯೇ ತೋರುವದೆಂದೂ ಕನಸು, ಎಚ್ಚರ – ಎಂಬ ಎರಡು ಪರಸ್ಪರವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಅನುಭವಗಳಿರುವಂತೆ ತೋರುವದು ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದಲೇ ಹೊರತು ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲವೆಂದೂ ಇದರಿಂದ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ.

(4) ಪ್ರವಿವಿಕ್ತಭುಕ್ (ಸೂಕ್ಷ್ಮವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವವನು) : ಈ ವಿಶೇಷಣವನ್ನೂ ಹಿಂದೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವಿವರಣೆಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಕನಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಅರಿವಿಗೆ ವಿಷಯವಿಲ್ಲ, ಅದು ಬರಿಯ ವಾಸನೆಯಾಗಿದೆ – ಎಂದು ನಾವುಗಳು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವಷ್ಟೆ; ಈ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಬರಿಯ ವಾಸನೆಯೇ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಭೋಗ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಾಸನಾಮಯವಾದ ಭೋಗವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸ್ವತಃ ಭೋಕ್ತೃತ್ವವಿಲ್ಲ; ಭೋಗವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲದ ಮೇಲೆ ಭೋಕ್ತೃತ್ವವೆಲ್ಲಿಯದು? ಅದು ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯ ಭೋಗವು – ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು. ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡದೆ ನೇರಾಗಿಯೇ ಕನಸನ್ನು ನೋಡಿದರೂ? – ಎಂದರೆ ಸಪ್ತಾಂಗಗಳು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ಅನುಭವದ್ವಾರಗಳು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಿಯೇ ನಮಗೆ ಆಗ ಭೋಗವುಂಟಾಗುವದರಿಂದ ಆಗಲೂ ಸ್ವತಃ ಭೋಕ್ತೃತ್ವವಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ.

(5) ತೈಜಸಃ (ಪ್ರಕಾಶಸ್ವರೂಪನು) : ಹಿಂದಿನ ಅವಸ್ಥೆಯ ವರ್ಣನೆಯಲ್ಲಿ ವೈಶ್ವಾನರನೆಂಬ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡಂತೆಯೇ ಈ ವಿಶೇಷಣವನ್ನೂ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹೇಗೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಆತ್ಮನು ಶರೀರಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದು ಅಲ್ಪಜ್ಞನೂ ಅಲ್ಪಶಕ್ತನೂ ಆಗಿರುವಂತೆ ತೋರಿದರೂ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಯಾವ ಕಟ್ಟಿಗೂ ಒಳಪಡದೆ ಇರುವನೋ, ಅದರಂತೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಆತ್ಮನು ಅವಿದ್ಯಾಕಾಮಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತನಾಗಿ ವಾಸನಾಮಯವಾದ ಶರೀರಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದು ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ತೋರಿದರೂ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಇವನು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರುವ ಒಳಗಿನ ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆಲ್ಲ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ; ಆದುದರಿಂದ ಇವನು ತೈಜಸನು, ಎಂದರೆ ಚೈತನ್ಯಪ್ರಕಾಶನೇ.

*ಕನಸು ಎಚ್ಚರವೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳೇ, ಕನಸು ಎಚ್ಚರದ ವಾಸನೆಯಲ್ಲ – ಎಂಬುದನ್ನು 34, 35 ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಇವನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅವಿದ್ಯೆಯಾಗಲಿ ಕಾಮಕರ್ಮಗಳಾಗಲಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಕನಸಿನ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಇವನಲ್ಲಿಯೇ ತೋರಿಹಾರುವದಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದರ ಇರವೆಲ್ಲ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಈ ತೈಜಸನ ಇರವೇ, ಅದು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದೂ ಈ ತೈಜಸನ ಪ್ರಕಾಶದಿಂದಲೇ – ಎಂಬುದು ಈ ವಿಶೇಷಣದಿಂದ ಹೊರಡುವ ತತ್ತ್ವವು.

ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ವೈಶ್ವಾನರನೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆದಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯ ದಲ್ಲಿಯೇ ನಾವು ಎಚ್ಚರವೆಂದು ಕರೆಯುವ ಅವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲ ತೋರಿ ಆ ಆತ್ಮ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೇ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವದರಿಂದಲೂ, ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ತೈಜಸನೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆದಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ನಾವು ಕನಸೆಂದು ಕರೆಯುವ ಅವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲ ತೋರಿ ಆ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೇ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವದರಿಂದಲೂ ಈ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವು ತಾನು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇದ್ದು ಕನಸಿನ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನಾಗಲಿ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನಾಗಲಿ ಲೀಲಾ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಹೊರಕ್ಕೆ ಹರಡುವದೆಂತಲೂ ಲೀಲಾಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ತನ್ನೊಳಕ್ಕೆ ಸರಿಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲದೆಂತಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಆ ಪ್ರಪಂಚದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ 'ಸರ್ವೇಶ್ವರನು' ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ಸ್ವತಂತ್ರನು ಎಂದಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಪಾದದ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವೆವು.

ಇದಂತಿರಲಿ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ನಾವು ವಿಚಾರಿಸುತ್ತಿರುವ ತೈಜಸನು ನಿಜವಾಗಿ ಯಾವ ದೊಂದು ಶರೀರಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಯಾವದೊಂದು ಬಿಡಿಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡದೆ ಇರುವದ ರಿಂದ ಇವನನ್ನು **ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನು** ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ **ಸಕಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕರಣಗಳಿಗೂ ಒಡೆಯನಾದ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನೆಂದು ಹೆಸರು.** ಲೋಕದಲ್ಲಿರುವ ಜೀವರುಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬನೂ ತನ್ನ ತನ್ನ ಪ್ರಾಣಕರಣಗಳನ್ನು ಅಧೀನ ದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವನು, ಎಂದರೆ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವುಳ್ಳನಾಗಿರುವನು. ಆದರೆ ಒಬ್ಬರ ಕರಣಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಅರಿವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕುರುಡನು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ರೂಪವನ್ನು ನೋಡಲಾರನು, ಕಿವುಡನು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಕಿವಿಯಿಂದ ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳಲಾರನು, ಹೆಡ್ಡನು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಪಂಡಿತನ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಷಯಗಳ ಗುಟ್ಟನ್ನು ರಟ್ಟುಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳಲಾರನು, ಇತ್ಯಾದಿ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ಕರಣಗಳು ಸರಿಯಾದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರು ವಾಗಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಜೀವನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಪನೇ ಹೊರತು ರೋಗ, ಮೃತ್ಯು ಮುಂತಾದ ನಿಮಿತ್ತಗಳಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ಅವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾದರೆ ಅವನಿಗೆ ಅವುಗಳನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸರಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕರಣಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜೀವರುಗಳಿರುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲೆ

ಕಟ್ಟುಂಟು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಕರಣಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಆಳುವ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಅದ್ಭುತಶಕ್ತಿಯ ದೇವತೆಯಿರಬೇಕೆಂದು ಆಸ್ತಿಕರಿಗೆ ಅನ್ನಿಸುವದು ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ಈ ದೇವತೆಯನ್ನೇ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನೆಂದು ವೈದಿಕವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ. ತತ್ತ್ವದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ತೈಜಸನೇ ಈ ದೇವತೆಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಕಲೇಂದ್ರಿಯಶಕ್ತಿಗಳೂ ಸಕಲಪ್ರಾಣಶಕ್ತಿಗಳೂ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ, ಆ ಮನಸ್ಸು ತೈಜಸನ ಅಧೀನವಾದ ಇರವನ್ನುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕರಣಶಕ್ತಿಗಳು ಆಯಾ ಜೀವರ ಮನಸ್ಸಿನ ಅಧೀನವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಿರುವಂತೆ ತೋರಿದರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಅಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಈ ತೈಜಸನೆಂಬ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯದ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ನಿಂತಿರುವದರಿಂದ ಸಕಲಕರಣಗಳ ವ್ಯಾಪಾರವೂ ಈ ತೈಜಸನ ಅಧೀನವೇ ಎಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ.

(6) ದ್ವಿತೀಯಃ ಪಾದಃ (ಎರಡನೆಯ ಪಾದವು) : ಹಿಂದಿನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುವಂತೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೇ ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಭಿಮಾನವಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವೈಶ್ವಾನರರೂಪದಿಂದ ಅರಿತುಕೊಂಡ ಮೇಲೆಯೇ ಆತ್ಮನ ಮಿಕ್ಕ ಪಾದಗಳನ್ನರಿಯುವದು ಸುಲಭವಾಗುವದರಿಂದಲೂ ವೈಶ್ವಾನರನನ್ನು ಆತ್ಮನ ಮೊದಲನೆಯ ಪಾದವೆಂದು ಕರೆದದ್ದಾಗಿದೆ. ಈಗ ಕನಸನ್ನು ಅದೇ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ, ಎಂದರೆ ಎಚ್ಚರದ ಅಭಿಮಾನದಿಂದ ನೋಡುವದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಕನಸು ನಮಗೆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವಂತೆಯೇ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ, ಕನಸಿಗೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯೂ ತೋರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಹಾಗಿರಲಿ, ಎಚ್ಚರದ ವೈಶ್ವಾನರನಿಗೂ ಕನಸಿನ ತೈಜಸನಿಗೂ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯೂ ಕಾಣಬರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಇಬ್ಬರೂ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಬ್ಬರಲ್ಲಿಯೂ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯ ಜಗತ್ತು ತೋರಿ ಅಡಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, 'ವೈಶ್ವಾನರ', 'ತೈಜಸ' – ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ಭೇದವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ 'ಇಬ್ಬರು' ಎಂದು ಕರೆಯುವದೂ ತಪ್ಪಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಯಾವ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರವು ತೋರಿಹಾರುತ್ತಿರುವದೋ ಅದೇ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಕನಸೂ ತೋರಿಹಾರುತ್ತಿರುವದು ಎಂಬುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ವೈಶ್ವಾನರನು ತೈಜಸನಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಕವಾಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನೇ ಬೇರೆಯ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಹೇಳಿದರೆ, ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಾದ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಬಗೆಬಗೆಯಾದ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಹಾರವೂ* ಕ್ರಿಯಾಕರ್ತೃಫಲಭೋಗ ವ್ಯವಹಾರವೂ* ತೋರಿ ಅಡಗುತ್ತಿರುವದೆಂದೂ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವು ನಿಜವಾಗಿ ಎಚ್ಚರದ ಅಥವಾ ಕನಸಿನ ಯಾವದೊಂದು ಸಂಗವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಶುದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಇರುವ

---

*ಹಿಂದಿನ 18, 19ನೆಯ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಓದಿನೋಡಿರಿ.

ದೆಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸಕಲ ವ್ಯವಹಾರಪ್ರಪಂಚವನ್ನೂ ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯೆಂದು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿಕೊಡುವದರಿಂದ ಈ ತೈಜಸನು ಆತ್ಮನ ಎರಡನೆಯ ಪಾದವೆನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಎರಡನೆಯ ಪಾದದಿಂದ ಆತ್ಮನ ಪರಮಾರ್ಥಪಾದವಾದ ತುರೀಯನನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಸಹಾಯವಾಗುವದೆಂಬುದು ಮುಂದಿನ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.



48. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರ

3. ಮಾಂಡೂಕ್ಯ - ಸುಷುಪ್ತಿ

ಮಾಂಡೂಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಆತ್ಮನ ನಾಲ್ಕು ಪಾದಗಳಲ್ಲಿ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳೊಳಗೆ ಕಾಣಬರುವ ಎರಡು ಪಾದಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಈಗ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಮೂರನೆಯ ಪಾದವನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಪಾದದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಂತ್ರಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವಿವರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ.

ಮಂತ್ರವು ಹೀಗಿರುವದು:

ಯತ್ರ ಸುಪ್ತೋ ನ ಕಂಚನ ಕಾಮಂ ಕಾಮಯತೇ । ನ ಕಂಚನ ಸ್ವಪ್ನಂ ಪಶ್ಯತಿ ತತ್ಸುಷುಪ್ತಮ್ । ಸುಷುಪ್ತಸ್ಥಾನ ಏಕೀಭೂತ ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನ ಏವಾನಂದಮಯೋ ಹ್ಯಾನಂದಭುಕ್ ಚೇತೋಮುಖಃ ಪ್ರಾಜ್ಞಸ್ತೃತೀಯಃ ಪಾದಃ ॥ 4 ॥

ಇಲ್ಲಿರುವ ಎರಡು ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದು, ಎರಡನೆಯದು ಅಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೇರಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾದ ಗುರುತುಗಳೇನೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಮಿಕ್ಕೆರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷವು ಅದರಲ್ಲಿಲ್ಲ' – ಎಂದು ನಿಷೇಧಮುಖವಾಗಿಯೇ ಅದರ ವರ್ಣನೆಯು ಸಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ "ಯಾವ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಿದ್ರೆಹೋಗಿರುತ್ತಾರೋ, ಯಾವದೊಂದನ್ನೂ ಬಯಸುದಿಲ್ಲವೋ, ಯಾವದೊಂದು ಕನಸನ್ನೂ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲವೋ

ಅದು ಸುಷುಪ್ತಿಯು'' ಎಂದು ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವರ್ಣನೆಯಿಂದ ಕನಸಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಅವಸ್ಥೆಯಿದೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುವದಲ್ಲದೆ ಎಚ್ಚರವೂ ಕನಸೂ ಒಂದೇ ರಾಶಿಗೇ ಸೇರತಕ್ಕವುಗಳೆಂದೂ ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವದು. ಅವರು ಹೇಳಿರುವದೇನೆಂದರೆ **''ದರ್ಶನಾದರ್ಶನ ವೃತ್ತ್ಯೋಃ ತತ್ತ್ವಾಪ್ರತಿಬೋಧಲಕ್ಷಣಸ್ಯ ಸ್ವಾಪಸ್ಯ ತುಲ್ಯತ್ವಾತ್ ಸುಷುಪ್ತಿ ಗ್ರಹಣಾರ್ಥಂ 'ಯತ್ರ ಸುಪ್ತ' ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಶೇಷಣಮ್ ।''** ಸ್ವಪ್ನವು ದರ್ಶನ ವೃತ್ತಿಯು, ಎಂದರೆ ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಾಣುವ ಅವಸ್ಥೆಯು; ಸುಷುಪ್ತಿಯು ಅದರ್ಶನವೃತ್ತಿಯು, ಎಂದರೆ ಎರಡನೆಯದೇನೂ ಕಾಣಿಸದಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಯು – ಹೀಗೆ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ತಾರತಮ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ನಿಜವನ್ನರಿಯದೆ ಇರುವದೆಂಬ (ತತ್ತ್ವಾಪ್ರತಿಬೋಧಲಕ್ಷಣಸ್ಯ) ನಿದ್ರೆಯು (ಸ್ವಾಪಸ್ಯ) ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಸುಪ್ತಿ' (ನಿದ್ರೆ) ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಹೇಳಿದರೆ ಕನಸಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸೀತೆಂದು 'ಎಲ್ಲಿ ನಿದ್ರೆಹೋಗಿರುವವರು, ಕನಸನ್ನು ಕಾಣದೇ ಕಾಮವನ್ನು ಬಯಸದೆ ಇರವರೋ' ಅದು ಸುಷುಪ್ತಿಯೆಂದು ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಂಬುದು ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಇದೇ ವಿಶೇಷಣದಿಂದ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಸುಷುಪ್ತಿಗೂ ಇರುವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನೂ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ, ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳೆರಡೂ ಒಂದೇ ಜಾತಿಯ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಂಬುದನ್ನೂ ಸೂಚಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೀಗೆಂದು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ: **''ಅಥವಾ ತ್ರಿಷ್ವಪಿ ಸ್ಥಾನೇಷು ತತ್ತ್ವಾಪ್ರತಿಬೋಧಲಕ್ಷಣಃ ಸ್ವಾಪೋಽವಿಶಿಷ್ಟ ಇತಿ ಪೂರ್ವಾಭ್ಯಾಂ ಸುಷುಪ್ತಂ ವಿಭಜತೇ ।''** ಈ ವಾಕ್ಯದ ಆಶಯವೇನೆಂದರೆ, ಜಾಗ್ರತ್ (ಎಚ್ಚರ), ಸ್ವಪ್ನ (ಕನಸು), ಸುಷುಪ್ತಿ (ತನಿನಿದ್ರೆ) – ಎಂಬ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಿದ್ರೆಯು ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ; **ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಇರುವದೆಂಬದೇ** (ತತ್ತ್ವಾಪ್ರತಿಬೋಧಲಕ್ಷಣಃ) **ಆ ನಿದ್ರೆಯು.** ಆದರೆ ಮೊದಲನೆಯ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಾಣುವದೆಂಬ ಕನಸೂ ಉಂಟು, ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬಯಸುವದೆಂಬ ಕಾಮವೂ ಉಂಟು; ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಕನಸಾಗಲಿ ಬಯಕೆಯಾಗಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುವಿನ ಅರಿವು ಬಯಕೆಗಳಿಲ್ಲದ ನಿದ್ರೆ – ಎಂದು ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡು ವಿವರಣೆಯಿಂದ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ನಮಗೆ ಏನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಂತಾಗುವದೆಂದರೆ, ನಾವು ಎಚ್ಚರಕನಸು ನಿದ್ರೆಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಎಣಿಸಿರುವ ರೂಪವು ಪರಮಾರ್ಥವಾದದ್ದಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ನಾವು ಈ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ **ತತ್ತ್ವದ ಮರವೆಯೆಂಬ** ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತೇವೆ. ಈ ಮರವೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಮೇಲೆಯೇ ಆತ್ಮನ

ಪರಮಾರ್ಥರೂಪವಾದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದವು ನಮಗೆ ಮನವರಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ವಿವರಣರೂಪವಾಗಿ ಕಾರಿಕೆಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರುವ **ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದರವರೂ** ಅಪ್ಪಣೆಕೊಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ:

"ಸ್ವಪ್ನನಿದ್ರಾಯುತಾವಾದ್ಯೌ ಪ್ರಾಜ್ಞಸ್ತ್ವಸ್ವಪ್ನನಿದ್ರಯಾ ।
ನ ನಿದ್ರಾಂ ನೈವ ಚ ಸ್ವಪ್ನಂ ತುರ್ಯೇ ಪಶ್ಯನ್ತಿ ನಿಶ್ಚಿತಾಃ ॥" **(1-14)**

(ಮೊದಲನೆಯ ಇಬ್ಬರು, ಎಂದರೆ ವಿಶ್ವತೈಜಸರುಗಳು, ಕನಸಿನಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ನಿದ್ರೆಯವರು; ಪ್ರಾಜ್ಞನು ಮಾತ್ರ ಕನಸಿನಿಂದೊಡಗೂಡದ ನಿದ್ರೆಯವನು. ಬಲ್ಲವರಿಗೆ ನಾಲ್ಕನೆಯವನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ನಿದ್ರೆಯೂ ಕಾಣಿಸುವದಿಲ್ಲ, ಕನಸಂತೂ ಕಾಣಿಸುವದೇ ಇಲ್ಲ.)

ಇನ್ನು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಎರಡನೆಯ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿನೋಡೋಣ:

(1) ಸುಷುಪ್ತಸ್ಥಾನಃ (ತನಿನಿದ್ರೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯವನು): ಆತ್ಮನ ಮೂರನೆಯ ಪಾದವೆನಿಸಿರುವ ಈತನಿಗೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯೇ ಎಂದರೆ ತನಿನಿದ್ರೆಯೇ ಅವಸ್ಥೆಯು. ಸುಷುಪ್ತಿಗೂ ಈ ರೂಪಕ್ಕೂ ಗಂಟು. ಸುಷುಪ್ತಿಯಂತೆಯೇ ಅದರ್ಶನವೃತ್ತಿಯವಾಗಿರುವ ಮದಮೂರ್ಛಾದಿಗಳನ್ನೂ ಇದರಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿಸಬೇಕಾದರೂ ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಅವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಸಲ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

(2) ಏಕೀಭೂತಃ (ಒಂಟಿಯಾದವನು): ಸುಷುಪ್ತಿಯ ವಿವರದಿಂದಲೇ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವಂತಿದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಹೊರಗಣ ವಸ್ತುಗಳ ಅರಿವೂ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಒಳಗಣ ಭಾವಗಳ ಅರಿವೂ ಆಗುತ್ತಿರುವವು, ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಾಗಲಿ ಇಂದ್ರಿಯವಾಗಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎರಡನೆಯದೇನೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಇರುತ್ತಾನೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷವನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತರಬೇಕು. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಇರುವದು ನಿಜವಾದರೂ ಆಗ್ಗೆ ಅದು ಸುಷುಪ್ತನಿಗೆ ತಿಳಿಯಬರುವದಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರವಾದ ಮೇಲೆಯೇ 'ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾನೊಬ್ಬನೇ ಇದ್ದೆನು' ಎಂದು ತೋರಿಬರುತ್ತದೆ. ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ 'ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಮರವೆಯಿಂದ ನಮಗೆ ಯಾವದೂ ತೋಚದೆ ಇರುತ್ತದೆ' ಎಂದೇ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಭಾಷ್ಯ

ಕಾರರು ಏಕೀಭೂತವೆಂಬ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ: **"ಸ್ಥಾನದ್ವಯಪ್ರವಿಭಕ್ತಂ ಮನಃಸ್ಪನ್ದಿತಂ ದ್ವೈತಜಾತಂ ತಥಾರೂಪಾಪರಿತ್ಯಾಗೇನಾವಿವೇಕಾಪನ್ನಂ ನೈಶತಮೋಗ್ರಸ್ತಮಿವ ಅಹಃಪ್ರಪಞ್ಚಕಮೇಕೀಭೂತಮಿತ್ಯುಚ್ಯತೇ ।"** ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳೆಂಬ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾಣಬರುವ ದ್ವೈತಸಮೂಹವು ಮನಸ್ಸಿನ ಅಲುಗಾಟದ ಫಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಅದು ಆ ತನ್ನ ರೂಪವನ್ನು ಬಿಡದೆಯೇ, ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಗಲಿನ ಪ್ರಪಂಚವು ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡು ತೋರದೆ ಇರುವಂತೆ, ಬೇರೆಯಾಗಿ ತೋರದೆ ಇರುವದರಿಂದ 'ಏಕೀಭೂತವಾಯಿತು' – ಎಂದಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು. ಇಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಎಚ್ಚರದ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೇನೆಂದರೆ, ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವು ಹಾಗೆಯೇ ಇರುವದೆಂಬುದು ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಹಗಲಿನ ಪ್ರಪಂಚವಿದ್ದರೂ ಕತ್ತಲೆಯಿಂದ ಕಾಣದೆ ಇರುವಂತೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರ ಪ್ರಪಂಚವಿದ್ದರೂ ಕಾಣದೆ ಇರುವದೆಂದು ಭಾವಿಸುವದು ಯುಕ್ತಿಗೂ ವಿರುದ್ಧ; ಏಕೆಂದರೆ ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯನ ಬೆಳಕಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ದೀಪವೇ ಮುಂತಾದ ಬೇರೆಯ ಬೆಳಕುಗಳಿಂದ ಆ ಪ್ರಪಂಚವಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ದೃಢಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು, ಆದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನದ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಕಾಣುವ ಪ್ರತ್ಯಾಶೆಯೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವು ವೈಶ್ವಾನರನೆಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಪಾದಕ್ಕೆ ಗಂಟುಬಿದ್ದಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಿದ ಶ್ರುತಿಯು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಜ್ಞನಿಗೂ ಆ ಪ್ರಪಂಚವು ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಪೂರ್ವಾಪರವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಪ್ರಕೃತಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ 'ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನು ಏಕೀಭೂತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ' ಎಂದಿದೆಯೇ ಹೊರತು 'ಪ್ರಪಂಚವು ಏಕೀಭೂತವಾಗಿದೆ' ಎಂದೇನೂ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು **ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿ**ಯಿಂದಲೇ ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆಂದು ದೃಢಪಡುತ್ತದೆ.

(3) ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನ ಏವ (ಅರಿವಿನ ಗಟ್ಟಿಯೇ): ಈ ವಿಶೇಷಣದಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಎರಡು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತೆಗೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಗೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. **"ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನ ಏವ, ಏವ ಶಬ್ದಾನ್ನ ಜಾತ್ಯನ್ತರಂ ಪ್ರಜ್ಞಾನವ್ಯತಿರೇಕೇಣಾಸ್ತೀತ್ಯರ್ಥಃ ।"** (ಅರಿವಿನ ಗಟ್ಟಿಯೇ ಎಂದು ಏವಶಬ್ದದಿಂದ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಅರಿವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಮತ್ತೇನೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ.) ಈ ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಪ್ರಪಂಚವು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೆಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದೆಂಬುದು ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲವೆಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯು ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವದೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದೇ ಪ್ರಕೃತಮಂತ್ರದ ಉದ್ದೇಶವೆಂಬುದನ್ನು

ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಆಚಾರ್ಯರು 'ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ 'ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮನಸ್ಸಿನಲುಗಾಟಗಳು ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಗಟ್ಟಿಯಾದಂತೆ ಇರುತ್ತವೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿವೇಕರೂಪವಾಗಿರುವ ಈ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನವೆಂದಿದೆ' ಎಂಬ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯ ವಿವರಣೆಯನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ.

(4) ಆನನ್ದಮಯಃ (ಆನಂದಪ್ರಚುರನು) : ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ವಿಷಯ ವಿಷಯಿರೂಪವಾಗಿ ಮನಸ್ಸು ಅಲುಗಾಡುತ್ತಿರುವದೋ ಹಾಗೇನೂ ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ತನ್ನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ತಾನು ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ.

ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಇದ್ದರೂ, ಅರಿವಿನ ಗಟ್ಟಿಯೇ ಆಗಿದ್ದರೂ, ಈ ರೂಪದ ಅರಿವು ಮಾತ್ರ ಹೇಗೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತಾನು ಆನಂದಸ್ವರೂಪನೇ ಆಗಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅದರ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಮಾತ್ರ ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ **"ಆನನ್ದಮಯ ಆನನ್ದಪ್ರಾಯಃ, ನಾನನ್ದ ಏವ, ಅನಾತ್ಯನ್ತಿಕತ್ವಾತ್"**. (ಆನಂದಮಯನೆಂದರೆ ಆನಂದಪ್ರಚುರನೇ ಹೊರತು ಆನಂದವೇ ಎಂದಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸುಖವಲ್ಲ) ಎಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಆತ್ಯಂತಿಕಾನಂದವು ನಮಗೆ ದೊರೆಯುವದಿಲ್ಲ, ಆನಂದಸ್ವರೂಪದ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಅದು ದೊರೆಯುವದು – ಎಂಬುದು ಆ ಭಾಷ್ಯದ ಆಶಯವು.

(5) ಆನನ್ದಭುಕ್ (ಆನಂದವನ್ನನುಭವಿಸುವವನು): ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ವಿಶ್ವನಂತೆ ಸ್ಥೂಲಭೋಗವುಳ್ಳವನೂ ಅಲ್ಲ, ತೈಜಸನಂತೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮಭೋಗವುಳ್ಳವನೂ ಅಲ್ಲ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸುವ ಸುಖಕ್ಕೆ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಜೊತೆಗೊಳಿಸಬೇಕಾದ ಆಯಾಸವಿಲ್ಲ, ತಾನು ವಿಷಯಿಯಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಕರಣಗಳ ಮೂಲಕ ಸುಖವನ್ನೇ ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾದ ಆಯಾಸವೂ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ನೇರಾಗಿ ಸುಖವನ್ನೇ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವೆವು.

(6) ಚೇತೋಮುಖಃ (ಜ್ಞಾನದ ಬಾಗಿಲು, ಜ್ಞಾನದ ಬಾಗಿಲಿನವನು): ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಮತದಂತೆ ಈ ವಿಶೇಷಣಕ್ಕೆ ಎರಡು ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಚೇತಃ – ಎಂದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಆಗುವ ಅರಿವು; ಮುಖಃ – ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬಾಗಿಲು, ನಿದ್ರೆಹೋಗದವನಿಗೆ ಕನಸಾಗಲಿ ಎಚ್ಚರವಾಗಲಿ ಆಗುವದಿಲ್ಲ, ನಿದ್ರೆಯೇ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಿಗೆ ದ್ವಾರವು. ನಿದ್ರೆಯೆಂದರೆ ಮರವೆ, ತತ್ತ್ವವನ್ನರಿಯದಿರುವದು; ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳೆಂದರೆ ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುವನ್ನರಿಯುವ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆ. ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಅಜ್ಞಾನವೇ – ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರುವದೇ – ಕಾರಣವಾದದ್ದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನನ್ನು 'ಚೇತೋಮುಖನು' (ಅರಿವಿಗೆ ಕಾರಣನು) ಎಂದಿದೆ. ಇದು ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ.

ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. **"ಬೋಧಲಕ್ಷಣಂ ವಾ ಚೇತೋ ದ್ವಾರಂ ಮುಖಮ್ ಅಸ್ಯ ಸ್ವಪ್ನಾದ್ಯಾಗಮನಂ ಪ್ರತೀತಿ ಚೇತೋಮುಖಃ ।"** ಇಲ್ಲಿ ಚೇತಃ – ಎಂದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಆಗುವ ದ್ವಿತೀಯವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವು; ಈ ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಿಗೆ ಬರ ಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ಚೇತೋಮುಖನು (ಅರಿವಿನ ಬಾಗಿಲುಳ್ಳವನು) ಎಂದಿದೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅರಿವಿನ – ಎಂದರೆ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನದ – ಬಾಗಿಲು ಇಲ್ಲ, ಅಲ್ಲಿ ತಾನೇ ಅರಿವಿನ ರೂಪವಾಗಿರುವನು ಎಂಬರ್ಥವು ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಿಂದ ಹೊರಡುತ್ತದೆ.

(7) ಪ್ರಾಜ್ಞಃ (ಅರಿಯುವಾತನು, ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪದವನು): ಪ್ರಾಜ್ಞ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಬಗೆಯಿಂದ ಅವಯವಾರ್ಥವನ್ನು ಬಿಡಿಸಬಹುದು 'ಪ್ರಕರ್ಷೇಣ ಆ ಸಮನ್ತಾತ್ ಜಾನಾತೀತಿ ಪ್ರಾಜ್ಞಃ' ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅರಿಯುವವನು ಎಂದು ಒಂದು ಅರ್ಥ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅರಿಯಬೇಕಾದದ್ದು ಏನೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಇವನೇ ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದಂತೆ ಚೇತೋಮುಖನಾಗಿ – ಎಂದರೆ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿ – ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ. ಆ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವೂ ಇವನೂ ಒಂದೇ – ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಿಂದ ಹೊರಡುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಜ್ಞನೆಂಬ ಹೆಸರು ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನಿಗೆ ಗೌಣವೆಂದು ಆಗುತ್ತದೆ; ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವವನಾದರೂ ಮೊದಲು ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಅರಿಯುತ್ತಿದ್ದನೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ (ಭೂತಪೂರ್ವಗತ್ಯಾ) ಇವನನ್ನು ಪ್ರಾಜ್ಞನೆಂದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಗೋ ಹೊಂದಿ ಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಜ್ಞಃ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕರ್ತ್ರರ್ಥದ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬದಲು 'ಪ್ರಜ್ಞಪ್ತಿ ಸ್ವರೂಪಃ ಪ್ರಾಜ್ಞಃ' ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪವಾದವನು ಎಂದು ಭಾವಾರ್ಥದ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಕೇವಲ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮರೂಪವು ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದಂತೆ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದೊಡಗೂಡಿರುವಂತೆ ತೋರಿದರೂ ಅದು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಕೇವಲ ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾಗಿಯೇ ಇರುವದು – ಎಂಬ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಆಶಯವು ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು **"ಪ್ರಜ್ಞಪ್ತಿಮಾತ್ರಮಸ್ಯೈವಾಽಸಾಧಾರಣಂ ರೂಪಮಿತಿ ಪ್ರಾಜ್ಞಃ ।"** ಈ ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನಲ್ಲಿಯೇ ಬರಿಯ ಚೈತನ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂಬ ರೂಪವಿರುವದು, (ವಿಶ್ವತೈಜಸರುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನವೂ ಇರುವದರಿಂದ) ಇದು ಇವನ ವಿಶೇಷರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಇವನಿಗೆ ಪ್ರಾಜ್ಞ ನೆಂದು ಹೆಸರು ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ.

(8) ತೃತೀಯಃ ಪಾದಃ (ಮೂರನೆಯ ಪಾದವು): ಎಚ್ಚರದ ಆತ್ಮನೂ ಕನಸಿನ ಆತ್ಮನೂ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂದೂ ವಿಶ್ವತೈಜಸರೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಕೇವಲ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪರೆಂದೂ ಹಿಂದೆ ಅರಿತಂತೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನು ಬೆಳಗುವ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವೇ ಪ್ರಾಜ್ಞನೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಹಿಂದಿನ ಎರಡು ಪಾದಗಳೂ ಈ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿಬಿಡುವವು. ಇದರ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಇದೇ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದವಾಗುವದು. ಈ ಮೂರನೆಯ ಪಾದದ ಪೂರ್ಣವರ್ಣನೆಯು ಇನ್ನೊಂದು ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ಅದರಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೂ ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ಮೇಲೆಯೇ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದದ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸು ತಿರುಗಿಸಬಹುದಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಮಂತ್ರದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವೆವು.



49. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರ

4. ಮಾಂಡೂಕ್ಯ - ಸುಷುಪ್ತಿ - 2

ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಎರಡು ಮಂತ್ರ ಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಆ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತಿಳಿದುಬಂದ ಮುಖ್ಯವಿಷಯಗಳಿಷ್ಟು: ಸುಷುಪ್ತಿಯೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಂತೆ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳ ಅರಿವು ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಪರಮಾರ್ಥ ಸ್ವರೂಪವೇನೆಂಬ ಅರಿವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ; ಆ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನು ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಇದ್ದು ವಿಷಯಗ್ರಹಣದ ಗೋಜೇ ಇಲ್ಲದೆ ನಿರಾಯಾಸವಾದ ಆನಂದವನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವನು; ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನನುಭವಿಸುವ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವೇ ತಾನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇವನಿಗೆ 'ಪ್ರಾಜ್ಞ'ನೆಂದು ಹೆಸರು.

ಈಗ ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇನ್ನೂ ವಿಸ್ತರಿಸಿ ತಿಳಿಸುವ ಎರಡನೆಯ ಮಂತ್ರದ ವಿವರಣೆಗೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವೆವು:

ಏಷ ಸರ್ವೇಶ್ವರ ಏಷ ಸರ್ವಜ್ಞ ಏಷೋಽನ್ತರ್ಯಾಮ್ಯೇಷ ಯೋನಿಃ
ಸರ್ವಸ್ಯ ಪ್ರಭಾವಾಪ್ಯಯೌ ಹಿ ಭೂತಾನಾಮ್ **॥ 6 ॥**

ಈ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನಿಗೂ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೂ ಭೇದವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನಿಗೂ ವೈಶ್ವಾನರನಿಗೂ ಅಭೇದವನ್ನು ಮೂರನೆಯ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದರಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನಿಗೂ ಅವ್ಯಾಕೃತಾತ್ಮನಿಗೂ* ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವ್ಯಾಪ್ತವಾಗದೆ ಇರುವ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಆ ಚೈತನ್ಯವನ್ನೇ ''ವೈಶ್ವಾನರ''ನೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯಬಹುದಾಗಿರುವದೋ, ಕನಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯದಿಂದ ವಾಪ್ತಿಯಾಗದೆ ಇರುವ ಮನಃಪ್ರಪಂಚವೇ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಅದನ್ನು 'ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭ'ನೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾಗಿರುವದೋ, ಹಾಗೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಚೈತನ್ಯವು ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಮುಂದೆ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಬೆಳಗುವ ಮತ್ತು ವಶದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ಆ ಪ್ರಪಂಚವು ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಇದನ್ನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾಗಿರುವದೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿರುವ ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನ ವಿಶೇಷಣಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಈಗ ಪ್ರಯತ್ನಿಸೋಣಃ

(1) **ಸರ್ವೇಶ್ವರಃ** (ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಆಳುವವನು) : ಈ ಪ್ರಾಜ್ಞನೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಒಡೆಯನು. ಪರತಂತ್ರನಾದ ಜೀವಾತ್ಮನೊಬ್ಬನು, ಅವನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಈಶ್ವರನಾಗಿರುವವನು ಮತ್ತೊಬ್ಬನು – ಎಂದು ತಾರ್ಕಿಕರೇ ಮುಂತಾದವರು ಹೇಳುತ್ತಾರಲ್ಲ, ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದರೆ **''ಏಷ ಹಿ ಸ್ವರೂಪಾವಸ್ಥಃ ಸರ್ವೇಶ್ವರಃ ಸಾಧಿದೈವಿಕಸ್ಯ ಭೇದಜಾತಸ್ಯ ಸರ್ವಸ್ಯೇಶಿತಾ''** (ಈ ಪ್ರಾಜ್ಞನು ತನ್ನ ರೂಪವಾದ ಚೈತನ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತಾನೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಆಧಿದೈವಿಕದೊಡನೆ ಕೂಡಿದ ಸರ್ವವನ್ನೂ ಆಳುವ ಸರ್ವೇಶ್ವರನು ಈತನೇ.) ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮನು ಉಪಾಧಿಯನ್ನನುಸರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಿಯನ್ನನುಸರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ, ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸ್ವರೂಪಚೈತನ್ಯವು ಒಂದೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಈ ಚೈತನ್ಯವನ್ನವಲಂಬಿಸಿಯೇ ಮಿಕ್ಕ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ, ಆಧಿದೈವಿಕ – ಎಂಬ ಭೇದವು ತೋರುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ ಈ ಪ್ರಾಜ್ಞನು ಸರ್ವವನ್ನೂ ಆಳುವ ಈಶ್ವರನಾಗಿದ್ದಾನೆ – ಎಂದರ್ಥ.

*ನಮಗೆ ತೋರುವ ಜಗತ್ತು **ವ್ಯಾಕೃತ** ಎಂದರೆ ನಾಮರೂಪಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ಕಾಣುತ್ತಿರುವದು; ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಇದು ನಾಮರೂಪಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡವಾಗಿರದೆ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿರುವದರಿಂದ ಆ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು **ಅವ್ಯಾಕೃತ**ವೆಂದು ಕರೆಯುವರು. ಈ ಅವ್ಯಾಕೃತವು ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ಕಾರಣನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಅವ್ಯಾಕೃತಾತ್ಮನು.

(2) **ಸರ್ವಜ್ಞಃ** (ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬಲ್ಲವನು): ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಏನೂ ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲವೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಜ್ಞನನ್ನು ಸರ್ವಜ್ಞನೆಂದದ್ದು ಹೇಗೆ? – ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಶಂಕೆಮಾಡುವವರಿಗೆ ಬೆಂಬಲವಾಗಿ **ಈಗಿನ ವೇದಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ 'ಕಾರಣಾಜ್ಞಾನ', ಅಥವಾ 'ಮೂಲಾಜ್ಞಾನ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಒಂದಾನೊಂದು ಮುಸುಕು ಜೀವನಿಗೆ ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡಿರುವದೆಂದು ಹೇಳುವದಲ್ಲದೆ, 'ಪ್ರಾಯೇಣ ಅಜ್ಞಃ ಪ್ರಾಜ್ಞಃ' (ಬಹಳವಾಗಿ ಅಜ್ಞನೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಇವನಿಗೆ ಪ್ರಾಜ್ಞನೆಂದು ಹೆಸರು) ಎಂದು ಪ್ರಾಜ್ಞಶಬ್ದದ ಅವಯವಾರ್ಥವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಅಜ್ಞಾನವಿರುವದು ಯಾರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಪ್ರಾಜ್ಞನೆಂದರೆ ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪದವನು** – ಎಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಕಂಠೋಕ್ತವಾಗಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ (ಪುಟ 244ರಲ್ಲಿ) ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯು ಅದೇ ಪ್ರಾಜ್ಞನನ್ನು ಸರ್ವಜ್ಞನೆಂದು ಕರೆದಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಏನೂ ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲವೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಆ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಬುರುಕಿಯು ಸುತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವದೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿದರೆ ಶ್ರುತಿ, ಅನುಭವ, ಭಾಷ್ಯ – ಈ ಮೂರಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ ನಮಗೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಗೆ ಎರಡನೆಯ ಪದಾರ್ಥದ ಅರಿವು ಇರುವದೋ ಹಾಗೆ ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಅಜ್ಞಾನವಿರುತ್ತದೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಇದು ಹೇಗಾದರೂ ಇರಲಿ, ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನು ಸರ್ವಜ್ಞನೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು? – ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದಷ್ಟೆ. ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಇದಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ, "**ಅಯಮೇವ ಹಿ ಸರ್ವಸ್ಯ ಸರ್ವಭೇದಾವಸ್ಥೋ ಜ್ಞಾತಾ**" (ಈತನೇ ಅಲ್ಲವೆ, ಸರ್ವಭೇದಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಸರ್ವವನ್ನೂ ಅರಿಯುವಾತನು?) ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬರಿಯ ಚೈತನ್ಯವೊಂದೇ ಇರುವದಾದರೂ ಭೇದಾವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಜ್ಞಾತೃಗಳೆಲ್ಲರಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಚೈತನ್ಯವು ಇದೇ ಚೈತನ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಜ್ಞಾತೃವು ಏನನ್ನು ಅರಿತರೂ ಈ ಚೈತನ್ಯವೇ ಅದನ್ನು ಬೆಳಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಭೇದಾವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವೇಶ್ವರಭೇದಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಸರ್ವಜ್ಞನೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸಿದರೂ ವ್ಯಾಸಪರಾಶರಕಪಿಲಾದಿಗಳನ್ನು ಸರ್ವಜ್ಞರೆಂದು ಕರೆದರೂ, ಅವರ ಜ್ಞಾತೃತ್ವಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಆ ವ್ಯವಹಾರವುಂಟಾದಂತಾಗುವದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಪ್ರಾಜ್ಞನೇ ನಿಜವಾಗಿ ಸರ್ವಜ್ಞನು – ಎಂಬುದು ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯದ ಆಶಯವು.

(3) ಅಂತರ್ಯಾಮೀ (ಒಳಗಿದ್ದು ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಟ್ಟಿರುವವನು): ಪರಮೇಶ್ವರನು ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರಾಣಿಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಳಹೊಕ್ಕು ಅವುಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವನೆಂದು ಸಕಲಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಈ ವಿಶೇಷಣವು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಷಯವೆಲ್ಲವೂ ವಿಷಯಿಯ ಅಧೀನವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವು ನಿತ್ಯ**ವಿಷಯಿ**ಯಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಪ್ರಾಜ್ಞನ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಈ ಚೈತನ್ಯವೇ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

(4) ಯೋನಿಃ (ಕಾರಣವು) : ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯವೊಂದೇ ಇರುವದು, ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯವೂ ಇದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಅನಾತ್ಮ ಪ್ರಪಂಚವೂ ತೋರಿಬರುವದು. ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಯಾವದೂ ಉಂಟಾಗಲಾರದು, ಆದ್ದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಪ್ರಾಜ್ಞಸ್ವರೂಪವೇ ಸಕಲಚೇತನಾಚೇತನರೂಪವಾದ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೆನ್ನಬೇಕು. ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವು ಯಾವದೊಂದು ಮಾರ್ಪಾಡನ್ನೂ ಪಡೆಯದೆ ಎಲ್ಲಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಹೇಗೋ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಪ್ರಪಂಚಗಳ ರೂಪವಾಗಿಯೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಚಿಂತ್ಯಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದೆಂದೂ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ.

(5) ಪ್ರಭವಾಪ್ಯಯೌ ಹಿ ಭೂತಾನಾಮ್ (ಏಕೆಂದರೆ ಭೂತಗಳಿಗೆ ಹುಟ್ಟುಹೊಂದುಗಳಾಗಿರುವದು) : ಇಲ್ಲಿ ಭೂತಗಳೆಂದರೆ ಚೇತನರೂಪವಾಗಿಯೂ ಅಚೇತನರೂಪವಾಗಿಯೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ವಸ್ತುಗಳು. ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಹುಟ್ಟುವ ಮೂಲಕಾರಣವೂ ಸುಷುಪ್ತಿಚೈತನ್ಯವೇ, ನಾಶವಾಗುವ ಪರ್ಯವಸಾನಸ್ಥಾನವೂ ಆ ಚೈತನ್ಯವೇ. ಈ ಶ್ರುತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು **ಗೌಡಪಾದರವರು** ತಮ್ಮ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆಂದು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುತ್ತಾರೆ:

ಪ್ರಭವಃ ಸರ್ವಭಾವಾನಾಂ ಸತಾಮಿತಿ ವಿನಿಶ್ಚಯಃ ।
ಸರ್ವಂ ಜನಯತಿ ಪ್ರಾಣಶ್ಚೇತೋಽಂಶೂನ್ ಪುರುಷಃ ಪೃಥಕ್ ॥ (1-6)

ಈ ಕಾರಿಕೆಯ ಭಾವಾರ್ಥವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಗೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ವಚನಗಳ ಆಧಾರವನ್ನು ಸೂಚನೆಮಾಡಿ* ಸ್ವಲ್ಪದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಾಜ್ಞಾತ್ಮನು ಅತ್ಯಂತನಿರ್ವಿಶೇಷನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಜಗತ್ಕಾರಣನಾದ ಅವ್ಯಾಕೃತಾತ್ಮನೇ, ಇವನು ವಿಶ್ವತೈಜಸರಿಗೆ ಪ್ರಾಣದಂತೆ ಇರುವದರಿಂದ ಇವನಿಗೇ ಪ್ರಾಣನೆಂದು ಹೆಸರು.

*ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ದುಂಡುಕಂಸಗಳಲ್ಲಿಟ್ಟಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತವಾಕ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಭಾಷ್ಯವಚನಗಳು.

(ಸುಷುಪ್ತಾವ್ಯಾಕೃತಯೋಸ್ತ್ವೇಕತ್ವಂ ಸಿದ್ಧಮೇವ, ನಿರ್ವಿಶೇಷತ್ವಾತ್ ।) ಭ್ರಾಂತಿಯ ಹಾವು ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಹಗ್ಗದ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಸರ್ವ ಭಾವಗಳೂ ಮೊದಲು ಈ ಪ್ರಾಣನ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವವು. **(ಯಥಾ ರಜ್ಜ್ವಾಂ ಪ್ರಾಕ್ ಸರ್ಪೋತ್ಪತ್ತೇರಜ್ಜ್ವಾತ್ಮನಾ ಸರ್ಪಃ ಸನ್ನೇವಾಸೀತ್, ಏವಂ ಸರ್ವಭಾವಾನಾ ಮುತ್ಪತ್ತೇಃ ಪ್ರಾಕ್ಪ್ರಾಣಬೀಜಾತ್ಮನ್ಯೇವ ಸತ್ತ್ವಮ್ ।)** ಸೂರ್ಯನಿಂದ ಕಿರಣಗಳುಂಟಾಗು ವಂತೆಯೂ ಬೆಂಕಿಯಿಂದ ಕಿಡಿಗಳು ಹೊರಡುವಂತೆಯೂ ಸೂರ್ಯನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಜಲಾಶಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವಂತೆಯೂ ಈ ಪ್ರಾಣನಿಂದ ದೇವತೆಗಳು, ಮನುಷ್ಯರು, ಕೀಳುಪ್ರಾಣಿಗಳು – ಎಂಬ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ದೇಹಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಜೀವರು ಪ್ರಾಜ್ಞತೈಜಸವಿಶ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತಾರೆ. **("ಅಂಶವ ಇವ ರವೇಶ್ಚಿದಾತ್ಮಕಸ್ಯ ಪುರುಷಸ್ಯ ಚೇತೋರೂಪಾಜಲಾರ್ಕಸಮಾಃ ಪ್ರಾಜ್ಞತೈಜಸವಿಶ್ವಭೇದೇನ ದೇವತಿರ್ಯಗಾದಿದೇಹಭೇದೇಷು ವಿಭಾವ್ಯಮಾನಾಶ್ಚೇತೋಽಂಶವೋ ಯೇ ತಾನ್ ಪುರುಷಃಪೃಥಗ್ವಿಷಯಭಾವವಿಲಕ್ಷಣಾನ್ ಅಗ್ನಿವಿಸ್ಫುಲಿಂಗವತ್ಸಲಕ್ಷಣಾಶ್ಚ ಅರ್ಕವಚ್ಚ ಜೀವ ಲಕ್ಷಣಾಂಸ್ತ್ವಿತರಾನ್ ಸರ್ವಭಾವಾನ್ಪ್ರಾಣೋ ಬೀಜಾತ್ಮಾ ಜನಯತಿ ॥")** ಈ ಜೀವರು ವಿಷಯರೂಪಗಳಾದ ಜಡಪದಾರ್ಥಗಳಿಗಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ರೂಪವುಳ್ಳವರೂ ಪರಮಾತ್ಮನಂತೆ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪರೇ ಆಗಿರುವವರೂ ಆಗಿದ್ದರೂ ಜಡವೂ ಚೈತನ್ಯವೂ ಕಾರಣರೂಪದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಸಕಲಭಾವಗಳಿಗೂ ಪ್ರಾಜ್ಞನೇ ಹುಟ್ಟು ಹೊಂದುಗಳಿಗೆ ಮೂಲನೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

ಸುಷುಪ್ತಿಯ ವಿಷಯವಾದ ಈ ಎರಡು ಮಂತ್ರಗಳಿಂದ ಒಟ್ಟು ಯಾವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಹೊರಟಂತೆ ಆಯಿತೆಂಬುದನ್ನು ಈಗ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯೆಂಬುದು ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದೂ ಅಲ್ಲಿ ಹೊರಗಿನ ಅರಿವು ಇಲ್ಲದೆ ನಾವು ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಸುಖವನ್ನನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವೆವೆಂದೂ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ತೋರುತ್ತಿರುವದು. ಆದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನು ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಕಣ್ಣಿಂದಲೇ ನೋಡಿದರೆ, ಅಲ್ಲಿ ಅರಿಯತಕ್ಕ ವಿಷಯವು ಯಾವದೊಂದೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲವೆಂತಲೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವು ಮಾತ್ರ ಆಗಲೂ ಇದ್ದೇ ಇರುವದೆಂತಲೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಜ್ಞನೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಚೈತನ್ಯವು ವಿಷಯದ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದೆ ತಾನೇ ತಾನಾಗಿ ಇರಬಲ್ಲದಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಈ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದಲೂ ಆ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ 'ವಿಶ್ವ ತೈಜಸ'ವೆಂಬ ನಮ್ಮ ರೂಪಗಳೂ ನಮಗೆ ಅಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಎಲ್ಲವೂ ಈ ಚೈತನ್ಯವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅದೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಈ ಚೈತನ್ಯರೂಪನಾದ ಪ್ರಾಜ್ಞನೇ **ಈಶ್ವರನು;** ಅವುಗಳೊಳಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಅವುಗಳ

ನಿಯಮನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ **ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯು**; ಅವುಗಳ ತಿರುಳಾಗಿದ್ದು, ಅವುಗಳ ಹುಟ್ಟುಹೊಂದುಗಳಿಗೆ **ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವೂ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೂ** ಆಗಿರುವವನು – ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿರುವದು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಪ್ರಾಜ್ಞನೇ ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲಾ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಬೀಜರೂಪವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವನನ್ನೇ ಅವ್ಯಾಕೃತರೂಪನು, ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರಾಣನು – ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಆದರೆ ಎಚ್ಚರದದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವದು ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಪೂರ್ಣಸಾಧಕವಾಗಲಾರದೋ ಸುಷುಪ್ತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ನೋಡುವದೂ ಹಾಗೆಯೇ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಗೊತ್ತು ಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಲಾರದು. ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯನಾಗಿರುವ ಪ್ರಾಜ್ಞನು ಅಥವಾ ಅವ್ಯಾಕೃತಾತ್ಮನು ಮೊದಲು ಬೀಜವಾಗಿದ್ದು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬ ವೃಕ್ಷರೂಪವಾಗಿ ಒಡೆದು ಹಬ್ಬಿಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ; ಮಣ್ಣು ಮಡಕೆಕುಡಿಕೆಗಳಾಗುವಂತೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ನಾಮರೂಪಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡುವದೂ ಇಲ್ಲ; ರೈತನು ಬೀಜವನ್ನು ಬಿತ್ತಿ ಮರಗಿಡಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಯುವಂತೆ ಆಗಲಿ, ಕುಂಬಾರನು ಮಣ್ಣನ್ನು ತಂದು ಮಡಕೆಕುಡಿಕೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುವಂತೆಯಾಗಲಿ, ಈ ಚೈತನ್ಯರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನು ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಪ್ರಾಜ್ಞನು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನೂ ಅಲ್ಲದೆ, ಉಪಾದಾನಕಾರಣನೂ ಅಲ್ಲದೆ, ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯರೂಪನಾಗಿಯೇ ತಾನಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಹೇಗೋ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ತೋರಿಕೆಗೆ ಕಾರಣನಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದರವರು ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೀಗೆಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತಾರೆ:

ವಿಭೂತಿಂ ಪ್ರಸವಂ ತ್ವನ್ಯೇ ಮನ್ಯನ್ತೇ ಸೃಷ್ಟಿಚಿನ್ತಕಾಃ ।
ಸ್ವಪ್ನಮಾಯಾಸರೂಪೇತಿ ಸೃಷ್ಟಿರನ್ಯೈರ್ವಿಕಲ್ಪಿತಾ ॥ (1-7)

'ಸೃಷ್ಟವಾಗಿರುವ ಚರಾಚರ ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬುದು ಪರಮೇಶ್ವರನ ವಿಭೂತಿಯು, ಎಂದರೆ ಆತನೇ ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹರಡಿಕೊಂಡು ತೋರುತ್ತಲಿದಾನೆ' – ಎಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು 'ಇದೆಲ್ಲ ಕನಸಿನಂತೆ, ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಇರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಒಂದು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಕಂಡಂತೆ ಆಗುವದೋ ಹಾಗೆ ಪ್ರಪಂಚದ ತೋರಿಕೆಯನ್ನೂ ಅರಿಯಬೇಕು, ಇದು ನಿಜವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ' – ಎನ್ನುವರು. ಇನ್ನು ಕೆಲವರು 'ಇದೆಲ್ಲ ಮಾಯೆಯಂತಿರುವದು, ಮಾಯಾವಿಯು ನೂಲೇಣಿಯನ್ನು ಹಾಕಿದಂತೆ ಈ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವು ಹರಡಿಕೊಳ್ಳುವದು, ಆ ನೂಲೇಣಿಯನ್ನು ಹತ್ತಿದ ಮಾಯಾವಿಯಂತೆ ಪ್ರಾಜ್ಞತೈಜಸವಿಶ್ವರು ಇರುವರು (''**ಮಾಯಾವಿನಃ ಸೂತ್ರಪ್ರಸಾರಣಸಮಃ ಸುಷುಪ್ತ**

ಸ್ವಪ್ನಾದಿವಿಕಾಸಃ, ತದಾರೂಢಮಾಯಾವಿಸಮಶ್ಚ ತತ್ಸ್ಥಃ ಪ್ರಾಜ್ಞತೈಜಸಾದಿಃ'') ಎನ್ನುವರು. **ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ವರ್ಣಿಸಿದರೂ ಇದೆಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯ ಮಾತೇ ಹೊರತು ಕಡೆ ಮುಟ್ಟುವ ಮಾತಲ್ಲ; ನಮಗೆ ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯ ವಿಚಾರಕ್ಕಿಂತಲೂ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಆಧಾರನಾಗಿರುವ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಆದರವಿರಬೇಕು - ಎಂಬುದು ಕಾರಿಕೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು.** ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆಂದು ಅಪ್ಪಣೆಕೊಡಿಸಿದಾರೆ: ''**ಸೂತ್ರತದಾರೂಢಾಭ್ಯಾಮನ್ಯಃ ಪರಮಾರ್ಥಮಾಯಾವೀ ಸ ಏವ ಭೂಮಿಷ್ಠೋ ಮಾಯಾಚ್ಛನ್ನೋಽದೃಶ್ಯಮಾನ ಏವ ಸ್ಥಿತೋ ಯಥಾ, ತಥಾ ತುರೀಯಾಖ್ಯಂ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವಮ್ । ಅತಸ್ತಚ್ಚಿನ್ತಾಯಾಮೇವಾದರೋ ಮುಮುಕ್ಷೂಣಾಮಾರ್ಯಾಣಾಂ ನ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನಾಯಾಂ ಸೃಷ್ಟಾವಾದರಃ**'' ನೂಲೇಣಿ, ಅದನ್ನು ಹತ್ತಿದಂತೆ ತೋರುವ ಮಾಯಾವಿ – ಈ ಇಬ್ಬರಿಗಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನಿಜವಾದ ಮಾಯಾವಿಯು ಮಾಯೆಯಿಂದ ಮರೆಯಾಗಿ ಯಾರಿಗೂ ಕಾಣದಂತೆ ನೆಲದ ಮೇಲೆಯೇ ಹೇಗೆ ಇರುವನೋ ಅದರಂತೆ ತುರೀಯವೆಂಬ (ನಾಲ್ಕನೆಯದೆಂಬ) ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಾಗಿರುವ ಆರ್ಯರು ಆದರವುಳ್ಳವರಾಗಿರುವರೇ ಹೊರತು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನವಾದ ಸೃಷ್ಟಿವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಆದರವುಳ್ಳವರಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಸುಷುಪ್ತಿಗಳೆಂಬ ನೂಲೇಣಿಯನ್ನೂ ಅದರ ಮೇಲೆ ಹತ್ತಿದಂತಿರುವ ವಿಶ್ವತೈಜಸಪ್ರಾಜ್ಞರನ್ನೂ ಇದುವರೆಗೆ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದು – ಎಂಬುದು ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು.

ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಪ್ರಾಜ್ಞನ ವರ್ಣನೆಯು ತುರೀಯನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸುವದರಲ್ಲಿಯೇ ಕೊನೆಗಾಣುವದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ವಿಶ್ವನ ಸ್ವರೂಪವು ಹೇಗೆ ವಿಚಾರಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ತೈಜಸಸ್ವರೂಪವಾಯಿತೋ, ವಿಚಾರವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಮುಂದುವರಿಸಿದ್ದರಲ್ಲಿ ಈ ಇಬ್ಬರ ಸ್ವರೂಪವೂ, ಹೇಗೆ ಪ್ರಾಜ್ಞಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಈಗ ಪ್ರಾಜ್ಞಸ್ವರೂಪವು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿರುವ ಅದ್ವಿತೀಯಚೈತನ್ಯವೆಂಬ ತುರಿಯನೇ ಎಂದಾಯಿತು. ಆತ್ಮನ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಈ ಪರಮಾರ್ಥರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಏನಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಿಸೋಣ.



52. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರ

5. ಮಾಂಡೂಕ್ಯ - ಆತ್ಮನ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪ

ಇದುವರೆಗೆ ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿರುವ ರೀತಿಯನ್ನೂ ಒಂದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬರುವ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವ ರೀತಿಯನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಈ ಮೂರು ಸ್ವರೂಪ ಗಳನ್ನೂ ಶ್ರುತಿಯು ಆತ್ಮನ ಒಂದೊಂದು ಪಾದವೆಂದು ಕರೆದಿರುತ್ತದೆ. ಇವು ಮೂರ ಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದವೊಂದು ಆತ್ಮನಿಗಿರುವದೆಂತಲೂ ಅದೇ ಆತ್ಮನ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವೆಂತಲೂ ಈ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈಗ ಆ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದದ ವರ್ಣನೆಯನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುವ ಮಂತ್ರವನ್ನು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವೆವು.

ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ತಾನು ಇದ್ದಂತೆಯೇ, ಎಂದರೆ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯರೂಪದಿಂದಲೇ, ಇರುತ್ತಿದ್ದರೂ ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಭೇದದಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತ ವಾಗಿರುವ ರೂಪಗಳೂ ತೋರುತ್ತವೆ. ಜಾಗ್ರದ್ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ನೋಡುವಾಗ ನಿದ್ರೆಯು ಮರವಿನ ಅವಸ್ಥೆಯಾಗುವದು, ಕನಸು ಕಲ್ಪಿತಪ್ರಪಂಚದ ಅವಸ್ಥೆಯಾಗುವದು, ಎಚ್ಚರ ವೊಂದೇ ನಿಜವಾದ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದು ತೋರುವದು. ಆದರೆ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳೆರಡ ರಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುವ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಮಾತನಾಡಿದರೆ, ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಆ ಅವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆಲ್ಲ ಒಡೆಯನಾಗುವನು; ಕನಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಅದೇ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಆ ಅವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆಲ್ಲ ಒಡೆಯನಾಗುವನು. ಆಗ ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆ ಗಳಿಗೂ ಭೇದವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶ್ರುತಿಯು ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳ ಆತ್ಮನನ್ನೂ **"ಸಪ್ತಾಙ್ಗಃ" "ಏಕೋನವಿಂಶತಿಮುಖಃ"** (ಏಳು ಅವಯವಗಳುಳ್ಳವನು, ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ದ್ವಾರಗಳುಳ್ಳವನು) ಎಂದು ಒಂದೇ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವದು. ಈ ಶ್ರುತಿಯ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಗೌಡಪಾದರವರು ತಮ್ಮ ಕಾರಿಕೆಯ ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳೆರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುವರು. ಸ್ವಪ್ನದಂತೆಯೇ ಜಾಗ್ರತ್ಪ್ರ ಪಂಚವೂ ಮಿಥ್ಯೆಯೇ (ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಿಜವಾಗಿ ತೋರಿ ಬೇರೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಮರೆಯಾಗತಕ್ಕದ್ದೇ) ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ಕಾರಿಕೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವದು ಒಳ್ಳೆಯದು:

ಆದಾವನ್ತೇ ಚ ಯನ್ನಾಸ್ತಿ ವರ್ತಮಾನೇಽಪಿ ತತ್ತಥಾ ।
ವಿತಥೈಃ ಸದೃಶಾಃ ಸನ್ತೋಽವಿತಥಾ ಇವ ಲಕ್ಷಿತಾಃ ॥ **॥ 2-6 ॥**

ಸಪ್ರಯೋಜನತಾ ತೇಷಾಂ ಸ್ವಪ್ನೇ ವಿಪ್ರತಿಪದ್ಯತೇ ।
ತಸ್ಮಾದಾದ್ಯನ್ತವತ್ತ್ವೇನ ಮಿಥ್ಯೈವ ಖಲು ತೇ ಸ್ಮೃತಾಃ ॥ ॥ 2-7 ॥
ಅಪೂರ್ವಂ ಸ್ಥಾನಿಧರ್ಮೋ ಹಿ ಯಥಾ ಸ್ವರ್ಗನಿವಾಸಿನಾಮ್ ।
ತಾನಯಂ ಪ್ರೇಕ್ಷತೇ ಗತ್ವಾ ಯಥೈವೇಹ ಸುಶಿಕ್ಷಿತಃ ॥ ॥ 2-8 ॥
ಸ್ವಪ್ನವೃತ್ತಾವಪಿ ತ್ವನ್ತಶ್ಚೇತಸಾ ಕಲ್ಪಿತಂ ತ್ವಸತ್ ।
ಬಹಿಶ್ಚೇತೋಗೃಹೀತಂ ಸದ್ದೃಷ್ಟಂ ವೈತಥ್ಯಮೇತಯೋಃ ॥ ॥ 2-9 ॥
ಜಾಗ್ರದ್ವೃತ್ತಾವಪಿ ತ್ವನ್ತಶ್ಚೇತಸಾ ಕಲ್ಪಿತಂ ತ್ವಸತ್ ।
ಬಹಿಶ್ಚೇತೋಗೃಹೀತಂ ಸದ್ಯುಕ್ತಂ ವೈತಥ್ಯಮೇತಯೋಃ ॥ ॥ 2-10 ॥

ಈ ಮೇಲಿನ ಕಾರಿಕೆಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ* ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿಸುವೆವು. (1) ಕನಸಿನವಸ್ಥೆಯು ಹೇಗೆ ತನ್ನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ತೋರುವದೋ ಎಚ್ಚರವೂ ಹಾಗೆಯೇ ತೋರುವದು. ಕನಸಾಗುವದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಕನಸು ಹೋದ ಮೇಲೆ ಅದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಾವು ಮಿಥ್ಯ–ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ತೋರಿಕೊಂಡದ್ದು – ಎಂದು ಭಾವಿಸುವಂತೆಯೇ ಎಚ್ಚರವನ್ನೂ ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವದೇ ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (2) ಕನಸಿನವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಹಸಿವನ್ನಡಗಿಸುವದು, ಬಾಯಾರಿಕೆಯನ್ನು ಹಿಂಗಿಸುವದು, ಸುಖ ದುಃಖಗಳನ್ನು ಕೊಡುವದು – ಮುಂತಾದ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವಂತೆ ಆ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತೋರಿದರೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಆಗು ವಂತಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ಎಚ್ಚರದ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ತಮ್ಮ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಪ್ರಯೋಜನವುಳ್ಳವಾಗಿ ತೋರು ತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳಿಂದ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಕನಸಿನ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ ಮಿಥ್ಯೆ ಯೆಂದು ಎಣಿಸುವದೇ ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (3) ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಹೊರಗೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ವಸ್ತು ಗಳಿರುವವೆಂದೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬರಿಯ ಭಾವನೆಗಳಿರುವವೆಂದೂ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಕಲ್ಪಿಸುವಂತೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಒಳಗೂ ಹೊರಗೂ ಇರುವ ಭಾವಗಳು, ವಸ್ತುಗಳು – ಎರಡೂ ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಿರುವಂತೆಯೇ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಇವೆರಡು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದೇ ಭಾವಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳೆರಡೂ ಮಿಥ್ಯೆ, ಎಂದರೆ ಆಯಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ತೋರು ವವು, ಎಂಬುದೇ ಶ್ರುತ್ಯನುಭವಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಸಮ್ಮತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅನುಭವಕ್ಕೆ

* ಗೌಡಪಾದರವರ ವೈತಥ್ಯ ಪ್ರಕರಣದ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಹೊಂದಿಕೆಯಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಗೌಡಪಾದರವರ ಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣ ಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಶ್ರುತಿಯು ಇವೆರಡೂ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ – ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವದಲ್ಲದೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ನಿದ್ರೆಯಾಗಲಿ ಎಚ್ಚರವಾಗಲಿ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ – ಎಂಬುದನ್ನೂ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದವರ್ಣನೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿರು ತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ–

ನಾನ್ತಃಪ್ರಜ್ಞಂ ನ ಬಹಿಷ್ಪ್ರಜ್ಞಂ ನೋಭಯತಃ ಪ್ರಜ್ಞಂ ನ ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನಂ ನ ಪ್ರಜ್ಞಂ ನಾಪ್ರಜ್ಞಮ್ । ಅದೃಷ್ಟಮವ್ಯವಹಾರ್ಯಮಗ್ರಾಹ್ಯಮಲಕ್ಷಣಮಚಿಂತ್ಯಮವ್ಯಪದೇಶ್ಯಮೇ-ಕಾತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯಸಾರಂ ಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮಂ ಶಾನ್ತಂ ಶಿವಮದ್ವೈತಂ ಚತುರ್ಥಂ ಮನ್ಯನ್ತೇ ಸ ಆತ್ಮಾ ಸ ವಿಜ್ಞೇಯಃ ॥ ॥ 7 ॥

ಈ ಮಂತ್ರದರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳಿಡುವದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈಗ ಕೆಲವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಿರುವದೇನೆಂದರೆ – ಆತ್ಮನ ನಾಲ್ಕು ಪಾದಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು ಪಾದಗಳಾದ ವಿಶ್ವಾದಿಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ಎಚ್ಚರವೇ ಮುಂತಾದ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಿರುವವೋ ಅದರಂತೆ ತುರೀಯನೆಂಬ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯುಂಟು. ಈ ತುರೀಯಾವಸ್ಥೆಯೇ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಸಮಾಧಿಯೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯು. ಯಾವನು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವನ್ನು ಮೀರಿ ಈ ತುರೀಯವೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವನೋ ಅವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಂಬ ಅಭಿ ಪ್ರಾಯವು ಎಷ್ಟೋ ವಿಚಾರಕರಲ್ಲಿ ಬಲವಾಗಿ ಹರಡಿಬಿಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ **ವೇದಾಂತವು ಈಗ ಯೋಗಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅಂಗವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.** ಇದರಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು ಯೋಗೀಶ್ವರ ರೆಂದೂ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಕೈಯಿಟ್ಟು ಸಮಾಧಿಯನ್ನನುಗ್ರಹಿಸುವೆವೆಂದೂ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧುವೇಷಿಗಳ ಕಂಕುಳಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿ ನರಳುವದಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿ ಯಲ್ಲಾಗಲಿ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಾಗಲಿ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಒತ್ತಾಸೆಯಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೂ ಈ ತುರೀಯಾವಸ್ಥಾವಾದವು ಯುಕ್ತಿಗೂ ಹೊಂದುವಂತೆ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೂ ಕೆಲವು ಭಾಷ್ಯ ವಚನಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವದು ವಿಚಾರಕರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಆಚಾರ್ಯರು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ನೋಡೋಣ. **ಸರ್ಪಾದಿ ವಿಕಲ್ಪಪ್ರತಿಷೇಧೇನೈವ ರಜ್ಜುಸ್ವರೂಪಪ್ರತಿಪತ್ತಿವತ್ ತ್ರ್ಯವಸ್ಥ-ಸ್ಯೈವಾತ್ಮನಸ್ತುರೀಯತ್ವೇನ ಪ್ರತಿಪಿಪಾದಯಿಷಿತತ್ವಾತ್ । ತತ್ತ್ವಮಸೀತಿವತ್ ।** ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ 'ಇದು ಹಾವಲ್ಲ, ನೀರಿನ ಕೋಡಿಯಲ್ಲ' – ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತ ರೂಪವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದರಿಂದಲೇ ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹೇಗೆ ತಿಳಿಸುವರೋ

ಅದರಂತೆ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ನಾಲ್ಕನೆಯವನೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯು ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆ. 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' (ನೀನು ಅದೇ ಆಗಿರುತ್ತೀಯೆ) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ತ್ವಂ (ನೀನು) ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತಿರುವ ಜೀವನನ್ನೇ 'ನಿನ್ನ ಪರಮಾರ್ಥರೂಪವು ಆ ಸನ್ಮಾತ್ರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ' ಎಂದು ಬೇರೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯೋ, ಮತ್ತೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನೀನು ಬ್ರಹ್ಮನಾಗುವೆಯೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳಿಲ್ಲವೋ, ಅದರಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅವಸ್ಥಾವಂತನಾದ ನಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆ ತುರೀಯನಾದ ಆತ್ಮನು – ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯ ತುರೀಯನನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆಯೆಂದು ಏತಕ್ಕೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಾರದು? – ಎಂದರೆ ಆದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಿದು: **ಯದಿ ಹಿ ತ್ರ್ಯವಸ್ಥಾತ್ಮವಿಲಕ್ಷಣಂ ತುರೀಯಮನ್ಯತ್, ತತ್ಪ್ರತಿಪತ್ತಿದ್ವಾರಾಭಾವಾಚ್ಛಾಸ್ತ್ರೋಪದೇಶಾನರ್ಥಕ್ಯಂ ಶೂನ್ಯತಾಪತ್ತಿರ್ವಾ ।** ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನೇ ಬೇರೆ, ತುರೀಯವೆಂಬುದೇ ಬೇರೆ – ಹೀಗಿದ್ದರೆ ಆ ತುರೀಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ದ್ವಾರವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುತ್ತಿತ್ತು, ಸಮಾಧಿಯೆಂಬುದು ಕೂಡ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಮಾಡುವ ಸಾಧನದಿಂದ ಪಡೆಯಬೇಕಾಗಿರುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಅನುಭವವೇ ಹೊರತು ಬೇರೆಯಲ್ಲ, ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳ ಅನುಭವಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಅನುಭವವೇ ಮನುಷ್ಯನಿಗಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಮೀರಿದ ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದು ಯಾರಿಗೂ ಶಕ್ಯವಾಗದೆ ಹೋಗುವದು; ಅಥವಾ ನಮ್ಮ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವದೊಂದೂ ಆತ್ಮನ ರೂಪವಲ್ಲವೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನೆಂದರೆ ಶೂನ್ಯವೇ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗುವದು. ಆದಕಾರಣ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಆತ್ಮನ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವೇ ತುರೀಯನು, ಅದು ಬೇರೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬೇಕಾದ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ – ಎಂಬುದು ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯದ ಭಾವಾರ್ಥವು. ಒಂದು ವೇಳೆ ತುರೀಯವೆಂಬುದು ನಿಜವಾಗಿ ನಾಲ್ಕನೆಯದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಈ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳೇಕೆ ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲ, ಅದೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನು? – ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವು ತುರೀಯಾವಸ್ಥಾವಾದಿಗಳ ಬೆನ್ನಿಗೆ ಕಟ್ಟಿರುವದು; ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಈ ವಾದವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಈ ವಾದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನವಲಂಬಿಸಿದರೆ ಆಗುವ ಪ್ರಯೋಜನವೇನು? – ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಉತ್ತರವಿದು: **ರಜ್ಜುರಿವ ಸರ್ಪಾದಿಭಿರ್ವಿಕಲ್ಪ್ಯಮಾನಾ ಸ್ಥಾನತ್ರಯೇಽಪ್ಯಾತ್ಮೈಕ ಏವಾನ್ತಃಪ್ರಜ್ಞಾದಿತ್ವೇನ ವಿಕಲ್ಪ್ಯತೇ ಯದಾ ತದಾ ಅನ್ತಃಪ್ರಜ್ಞಾದಿತ್ವಪ್ರತಿಷೇಧವಿಜ್ಞಾನಪ್ರಮಾಣಸಮಕಾಲಮೇವಾತ್ಮನ್ಯನರ್ಥಪ್ರಪಞ್ಚನಿವೃತ್ತಿ**

ಲಕ್ಷಣಫಲಂ ಪರಿಸಮಾಪ್ತಮಿತಿ ತುರೀಯಾಧಿಗಮೇ ಪ್ರಮಾಣಾನ್ತರಂ ಸಾಧನಾನ್ತರಂ ವಾ ನ ಮೃಗ್ಯಮ್ ॥ ಹಗ್ಗವೊಂದನ್ನೇ ಹಾವು, ನೀರಿನ ಕೋಡಿ, ಕೋಲು – ಎಂದು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿಸುವಂತೆ, ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಎಚ್ಚರವೇ ಮುಂತಾದ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವವನು, ಒಳಗಿನ ವಿಷ ಯಗಳನ್ನರಿಯುವವನು – ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತೇವೆಂಬ ನಮ್ಮ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೋ ಎಂದರೆ ಈ ಭ್ರಾಂತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಅರಿವು ಯಾವಾಗ ಉಂಟಾಗುವದೋ ಅದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ತೋರುತ್ತಿದ್ದ ಅನರ್ಥ ರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲ ಹೋಗಿಬಿಡುವವೆಂದಾಗುವದು. ಆಗ ತುರೀಯವನ್ನು ತಿಳಿಯು ವದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಧನವಾಗಲಿ ಬೇಕೆಂದು ಹುಡು ಕುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ನಾವು ಎಚ್ಚರವಾಗಿರುವ ವಿಶ್ವನು, ಕನಸುಕಾಣುವ ತೈಜಸನು, ನಿದ್ರಿಸುವ ಪ್ರಾಜ್ಞನು – ಎಂದು ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನ ಪರಮಾರ್ಥರೂಪವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡ ಕೂಡಲೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳಾಗಲಿ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿರುವ ಆತ್ಮರೂಪಗಳಾಗಲಿ ನಿಜವೆಂಬ ಅರಿವು ಉಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ತುರೀಯವೆಂಬುದು ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಯ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ; ಅದನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ದಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಬೇಕಿರುವದಿಲ್ಲ; ಅದನ್ನು ಪಡೆಯುವದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಸಾಧನವೂ ಬೇಕಿರುವದಿಲ್ಲ – ಎಂಬುದು ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು.

ಈಗ ತುರೀಯವರ್ಣನೆಯ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಒಂದೊಂದು ವಿಶೇಷಣದಭಿ ಪ್ರಾಯವನ್ನೂ ಬಿಡಿಸಿ ನೋಡೋಣ:

(1) ನಾನ್ತಃಪ್ರಜ್ಞಂ ನ ಬಹಿಃಪ್ರಜ್ಞಮ್ (ಒಳ ಅರಿವು ಇಲ್ಲದವನು, ಹೊರ ಅರಿವು ಇಲ್ಲದವನು): ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನಮ್ಮೊಳಗೇ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವದೆಂದೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನಿಜವಾಗಿ ಹೊರಗಿರುವ ವಿಷಯಗಳ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುವದೆಂದೂ ಭಾವಿಸುವದು ನಮ್ಮ ಸ್ವಭಾವವು. ಈ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ವಿಶ್ವ ತೈಜಸರನ್ನು ಮೊದಲು ವರ್ಣಿಸಿತ್ತು; ಆದರೆ ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಆತ್ಮನು ಈ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಅರಿವುಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾದವನಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅವನ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಚೈತನ್ಯವೆಂಬ ಬರಿಯರಿವು ಒಳಗುಹೊರಗುಗಳ ವಿಂಗಡವಿಲ್ಲದೆ ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಬೆಳಗುವ ಸ್ವಭಾವ ವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

(2) **ನೋಭಯತಃಪ್ರಜ್ಞಮ್** (ಎರಡು ಬಗೆಯ ಅರಿವು ಇಲ್ಲದವನು): ಆತ್ಮನು ಕನಸನ್ನೂ ಎಚ್ಚರವನ್ನೂ ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ನಡುವಣ ಮತ್ತೊಂದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವವನಾಗಿರಬಹುದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಕೂಡದು. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ನಡುವೆಯೊಂದಿದೆ ಎಂಬುದು ಕಾಲದಿಂದಲಾಗಲಿ ದೇಶದಿಂದಲಾಗಲಿ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ; ಆಯಾ ಕಾಲದೇಶಗಳು ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುತ್ತವೆ, ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುವ ಯಾವ ದೇಶಕಾಲವೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ.

(3) **ನ ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನಮ್** (ಅರಿವಿನ ಗಟ್ಟಿಯಲ್ಲ) : ನೀರು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಉಪ್ಪಿನಹರಳಾಗುವಂತೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನ ಅರಿವುಗಳು ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಒಂದಾಗಿಬಿಡುವವು – ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯವು ಸಂಕುಚಿತವಾಗಿರುವದೆಂಬುದಕ್ಕಾಗಲಿ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಅರಳಿಕೊಂಡಿರುವದೆಂಬುದಕ್ಕಾಗಲಿ ಯಾವದೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯವು ನಮಗೆಲ್ಲ ದೃಢವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

(4) **ನ ಪ್ರಜ್ಞಂ ನಾಪ್ರಜ್ಞಮ್** (ಅರಿಯುವವನಲ್ಲ, ಅರಿಯದವನೂ ಅಲ್ಲ): ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವು ಸವಿಷಯವಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ವಿಷಯವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ವಿಷಯವೇ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅದು ಚೈತನ್ಯವಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ, ಜಡವೇ – ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವ ವಿಷಯವೂ ಇಲ್ಲದ ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನು ಕೂಡ ಅದು ತನ್ನ ಚೈತನ್ಯರೂಪದಿಂದಲೇ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವದು.

(5) **ಅದೃಷ್ಟಮ್** (ಕಂಡದ್ದಲ್ಲ) : ಇದು ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವಾಗಿಯೇ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ನೋಡುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಹಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಯಾರೂ ಕಂಡಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೂ ಆಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಯಾರು ಏನನ್ನು ಕಂಡರೂ ಇದರ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೇ ಕಾಣಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ.

(6) **ಅವ್ಯವಹಾರ್ಯಮ್** (ವ್ಯವಹರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಶಕ್ಯವಲ್ಲ) : ವ್ಯವಹಾರವು ಅರಿಯುವದೆಂದೂ ಮಾತಿನಿಂದ ತಿಳಿಸುವದೆಂದೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂದೂ ಮೂರು ಬಗೆಯಾಗಿರುವದು. ಯಾವದು ದೃಷ್ಟವಾಗಿರುವದೋ ಅದು

ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಮಾತಿಗೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ ಗೋಚರವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ದೃಷ್ಟವಾದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ವಿಷಯವಾಗಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಆತ್ಮನ ಈ ಚಿನ್ಮಾತ್ರಸ್ವರೂಪವು ಮನಸ್ಸಿಗಾಗಲಿ ಮಾತಿಗಾಗಲಿ ಎಂದಿಗೂ ಗೋಚರವಾಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ, ಇದು ವ್ಯವಹಾರಾತೀತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಇದು ನಿಲುಕದೆಂಬುದನ್ನೇ ಮುಂದಿನ ಮೂರು ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತದೆ:–

(ಅ) ಅಗ್ರಾಹ್ಯಮ್ (ಹಿಡಿಯುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಲ್ಲ) : ಯಾವದು ಮನಸ್ಸಿಗೇ ಗೋಚರವಲ್ಲವೋ ಅದನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾದ ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಹಿಡಿಯುವದು ಅಶಕ್ಯವೆಂದು ತಾನೇ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಹಿಡಿದು ತೋರಿಸಬೇಕೆಂದು ಕೇಳುವದು ಅವಿವೇಕವು.

(ಆ) ಅಲಕ್ಷಣಮ್ (ಗುರುತಿಸುವ ಧರ್ಮವಿಲ್ಲದ್ದು) : ಹೊರಗಿನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿರುವ ಬೆಂಕಿ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರುವ ಹೊಗೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಹೆಗ್ಗುರುತುಗಳಿಂದ ಊಹಿಸುವಂತೆ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಇದನ್ನು ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೂ ಬರುವದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಚೈತನ್ಯ ರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಪರೋಕ್ಷವಾದ ಅಥವಾ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ವಿಷಯಗಳ ಧರ್ಮಗಳು ಯಾವವೂ ಇದನ್ನು ಸೋಂಕುವಂತಿಲ್ಲ, ಇದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಧರ್ಮವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

(ಇ) ಅಚಿನ್ತ್ಯಮ್ ಅವ್ಯಪದೇಶಮ್ (ಯೋಚಿಸುವದಕ್ಕೆ ಶಕ್ಯವಲ್ಲದ್ದು, ಮಾತಿನಿಂದ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬಾರದ್ದು) : ಹೊರಗಿನ ಕರಣಗಳಿಂದ ಹೇಗೆ ಹಿಡಿದು ವಿಷಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗದೋ ಅದರಂತೆ ಒಳಗಿನ ಕರಣವಾದ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಇದು ವಿಷಯವಾಗದು. ಮಾತಿನಿಂದ ಹೇಳುವದೂ ವಿಷಯವನ್ನೇ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಮಾತಿನಿಂದ ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೂ ಆಗಲಾರದು.

(7) ಏಕಾತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯಸಾರಮ್ (ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಸಾರವಾಗಿರುವದು) : ಇದುವರೆಗೆ ವಿವರಿಸಿರುವಂತೆ ಮನೋವಾಕ್ಕರಣಗಳ ಯಾವ ಬಗೆಯ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ಇದು ನಿಲುಕದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಶೂನ್ಯವೆಂದೇ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ಬಿಡೋಣ – ಎಂದರೆ ಅದೂ ಆಗಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕುವದೆಲ್ಲ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುತ್ತದೆ; ಆ ಅವಸ್ಥೆಗೆಲ್ಲ ಈ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವೊಂದೇ ತಿರುಳಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಸುಷುಪ್ತಿಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮ

ಚೈತನ್ಯವೊಂದೇ ಇರುವದೆಂಬ ಅನುಭವವನ್ನನುಸರಿಸಿ ನೋಡಿದ ಕೂಡಲೆ ಇದರಲ್ಲಿ ನಿಂತುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

(8) ಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮಮ್ (ಯಾವ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಇಲ್ಲದ್ದು) : ಸಪ್ರಪಂಚವಾಗಿರುವದೇ ಇದರ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ, ಅಥವಾ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದೇ ಇದರ ಸ್ವರೂಪವೆಂದೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಪ್ರಪಂಚವಾದ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಿಗೂ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚವಾದ ಸುಷುಪ್ತಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವ ಈ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಹಂಗು ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅವನಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥೆಗಳೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

(9) ಶಾನ್ತಂ ಶಿವಮದ್ವೈತಮ್ (ಶಾನ್ತನಾಗಿ, ಮಂಗಲಸ್ವರೂಪನಾಗಿ, ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ್ದು) : ಹೀಗೆ ಎಚ್ಚರಕನಸುನಿದ್ರೆಗಳ ಏರುಪೇರಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಈ ಸ್ವರೂಪವು ಶಾಂತವಾಗಿರುವದು, ಯಾವದೊಂದು ದುಃಖಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಮಂಗಲಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವದು, ಯಾವದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೂ ಇಲ್ಲದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ತನಗೆರಡನೆಯದೇ ಇಲ್ಲದ್ದಾಗಿರುವದು.

(10) ಚತುರ್ಥಂ ಮನ್ಯನ್ತೇ (ನಾಲ್ಕನೆಯದೆಂದೆಣಿಸುವರು) : ಹಿಂದೆಯೇ ತಿಳಿಸಿರುವಂತೆ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಸೋಂಕೂ ಇದಕ್ಕೆ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದನ್ನು ನಾಲ್ಕನೆಯದು ಎಂದು ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, ನಿಜವಾಗಿ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಇರುವವೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದೇನೂ ಅವರು ಹಾಗೆನ್ನುವದಿಲ್ಲ.

(11) ಸ ಆತ್ಮಾ, ಸ ವಿಜ್ಞೇಯಃ (ಅವನೇ ಆತ್ಮನು, ಅವನನ್ನೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು): ನಿತ್ಯನಿರವಸ್ಥವಾದ ಈ ಕೂಟಸ್ಥಚಿದಾತ್ಮರೂಪವೇ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮನು; ಈ ರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಯೋಗಾದಿಸಾಧನಗಳಿಂದ ಪಡೆಯಬೇಕಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಶ್ರುತಿಗತವಾದ ವಿಶೇಷಣಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನೂ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಕೆಲವು ಸಂಶಯಗಳನ್ನು ಗೌಡಪಾದರವರ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಪರಿಹರಿಸಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಈ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅತ್ಯವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಮುಂದಿನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕೈಹಾಕುವೆವು.

❈ ❈ ❈

51. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರ

6. ತುರೀಯ - ಸುಷುಪ್ತ

ಹಿಂದಿನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನ ಪರಮಾರ್ಥರೂಪವಾದ ತುರೀಯವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಮಾಂಡೂಕ್ಯಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನೇ 'ತಿಳಿಯಬೇಕು, ಇದೇ ಆತ್ಮನು' – ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಸಾಮಾನ್ಯಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವರಿಗೆ ಈ ರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಂಶಯಗಳುಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನಿಗೂ ಎರಡನೆಯದೇನೂ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ, ತುರೀಯಾತ್ಮನಿಗೂ ಎರಡನೆಯದಿರುವದಿಲ್ಲ; ಹಾಗಾದರೆ ಇವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ತಾರತಮ್ಯವೇನು? ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಅದ್ವಿತೀಯನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಕಾಣಬಹುದೆಂದು ಅನೇಕರು ಹೇಳುತ್ತಿದಾರೆ; ಆದರೆ ಹಿಂದಿನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ತುರೀಯಾತ್ಮನನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಯಾವ ಸಾಧನವೂ ಬೇಕಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಸಮಾಹಿತಾತ್ಮನಿಗೂ ತುರೀಯಾತ್ಮನಿಗೂ ಭೇದವೇನು? ಈ ಎರಡು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ವಿಚಾರಕರನ್ನು ಆಗಾಗ್ಗೆ ಬಾಧಿಸುತ್ತಲೇ ಇರುವವಾದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಇನ್ನು ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡುವೆವು; ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಉತ್ತರದಿಂದ ತುರೀಯವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಹಲವು ಸಂಶಯಗಳು ಪರಿಹಾರವಾಗುವವೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವದು.

ಮೊದಲು ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನ ವಿಚಾರವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಹಿಂದಿನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವಂತೆ ತುರೀಯಾತ್ಮನು ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಆತ್ಮರುಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಅತ್ಯಂತವಿಲಕ್ಷಣಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವತೈಜಸರಿಗೂ ತುರೀಯಾತ್ಮನಿಗೂ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಅಷ್ಟೇನೂ ಕಷ್ಟವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ವಿಶ್ವತೈಜಸರು ಸದ್ವಿತೀಯರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ, ಅವರಿಗೆ ತಮಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ಪ್ರಪಂಚಗಳೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನಾದ ಪ್ರಾಜ್ಞನಿಗೂ ತುರೀಯನಿಗೂ ಭೇದವೇನು? ಇಬ್ಬರೂ ಅದ್ವಿತೀಯರೇ ಆಗಿರುವರಲ್ಲ! – ಎಂಬ ಶಂಕೆಯು ಥಟ್ಟನೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಈ ಶಂಕೆಯನ್ನು **ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದರವರು** ಆಗಮಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಪರಿಹಾರಮಾಡಿರುವರೆಂದರೆ,

ನಾತ್ಮಾನಂ ನ ಪರಾಂಶ್ಚೈವ ನ ಸತ್ಯಂ ನಾಪಿ ಚಾನೃತಮ್ ।
ಪ್ರಾಜ್ಞಃ ಕಿಂಚನ ಸಂವೇತ್ತಿ ತುರ್ಯಂ ತತ್ಸರ್ವದೃಕ್ಸದಾ ॥ ॥ 12 ॥
ದ್ವೈತಸ್ಯಾಗ್ರಹಣಂ ತುಲ್ಯಮುಭಯೋಃ ಪ್ರಾಜ್ಞತುರ್ಯಯೋಃ ।
ಬೀಜನಿದ್ರಾಯುತಃ ಪ್ರಾಜ್ಞಃ ಸಾ ಚ ತುರ್ಯೇ ನ ವಿದ್ಯತೇ ॥ ॥ 13 ॥

ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನಾದ ಪ್ರಾಜ್ಞನ ಸ್ಥಿತಿಯೇನೆಂದರೆ ಅವನಿಗೆ ತಾನೆಂಬ ಅರಿವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೊಬ್ಬರೆಂಬ ಅರಿವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ; ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯದ ಅರಿವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಅನೃತರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ಅರಿವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ತುರೀಯನು ಹಾಗಲ್ಲ, ಅವನು ಸರ್ವದೃಕ್ಕು; ಎಂದರೆ ಸರ್ವವೂ ತಾನೇ ಆಗಿ, ನೋಡುವ ಚೈತನ್ಯವೂ ತಾನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಪ್ರಾಜ್ಞನು ಸುಷುಪ್ತಾವಸ್ಥೆಗೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಆ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವಪ್ನಕ್ಕಾಗಲಿ ಜಾಗ್ರತ್ತಿಗಾಗಲಿ ಹೆಜ್ಜೆಯಿಡುವದಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಆಗುವಂತಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ತುರೀಯನೋ ಎಂದರೆ ಅವನು ಎಲ್ಲಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬಲ್ಲನು. ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ದೃಷ್ಯಗಳು ಇರುವಂತೆ ತೋರುವದಲ್ಲವೆ? ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಯಾರು? ಅವರ ತಿರುಳು ತುರೀಯನೇ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಅವನು ಸರ್ವದೃಕ್ಕೆನಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ – ಎಂಬುದು ಮೊದಲನೆಯ ಕಾರಿಕೆಯ ಭಾವವು.

ಈ ವಿವರಣೆಯಿಂದ ಏನು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದೆಂದರೆ ಪ್ರಾಜ್ಞನೆಂದು ನಾವು ಕರೆಯುವ ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮರೂಪವು ಅಜ್ಞಾನಮಯವಾಗಿರುವದು. ದೂರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ರಜ್ಜುಸರ್ಪವನ್ನು ಕಂಡು ಒಬ್ಬನು ಹೆದರಿಕೆಯಿಂದ ಕಣ್ಣುಮುಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ; ಮತ್ತೊಬ್ಬನು 'ಇದು ಹಾವಿನ ಹಾಗೆ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ, ನಿಜವೇನೋ ನೋಡೋಣ' – ಎಂದು ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಅದು ಹಗ್ಗವೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಹಾವನ್ನು ಕಾಣುವದು ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಒಂದು ವಿಶೇಷವಿದೆ. ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಕಣ್ಣುಮುಚ್ಚಿದ್ದರಿಂದ ಹಾವಿನ ದರ್ಶನವಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ ಹಾವಿಲ್ಲವೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯದಿಂದ ಇಲ್ಲ. ಇದೇ ತಾರತಮ್ಯವು ಸುಷುಪ್ತನಿಗೂ ತುರೀಯನಿಗೂ ಇರುತ್ತದೆ. ದಿನದಿನವೂ ನಾವೆಲ್ಲರೂ ನಿದ್ರೆ ಮಾಡುತ್ತಿದೇವೆ; ಆಗ ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚವೇನೂ ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಆದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಅದ್ವೈತಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಯಿತೆನ್ನಬಹುದೆ? ಕೂಡದು. ಏಕೆಂದರೆ ದ್ವೈತವು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ತೋರದೆ ಇರುವದಕ್ಕೆ ಅದು ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅರಿವೇನೂ ಕಾರಣವಲ್ಲ, ನಮಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನವೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಕಾರಣ. ಆದರೆ ಈಗ ತುರೀಯರೂಪವನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ತನ್ನಿರಿ. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಏತರ ಅರಿವೂ ಇಲ್ಲ, ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಒಳಗುಹೊರಗೆಂಬ ಅರಿವು ಇದೆ – ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಯಾವ ರೂಪದಿಂದ ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆ? ಆ ರೂಪವೇ ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನಾದ ತುರೀಯನು. ಅದಕ್ಕೆ ಅರಿವುಮರವೆಗಳುಂಟೇನು? ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುವಂತೆ **"ನ ಹಿ ಸವಿತರಿ ಸದಾ ಪ್ರಕಾಶಾತ್ಮಕೇ ತದ್ವಿರುದ್ಧಮಪ್ರಕಾಶಮನ್ಯಥಾಪ್ರಕಾಶನಂ ವಾ ಸಂಭವತಿ"** ಬೆಳಕಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವ ಸೂರ್ಯನಿಗೆ ಹಗಲುರಾತ್ರಿಗಳೆಂಬ ಭೇದವುಂಟೆ? ನಿತ್ಯವೂ ಚೈತನ್ಯವೆಂಬ ಬೆಳಕಿನ ರೂಪವೇ ಆಗಿರುವ ಸೂರ್ಯನಿಗೂ ಹಾಗೆಯೇ ನಿದ್ರೆಯೆಂಬ ಅಪ್ರಕಾಶವಾಗಲಿ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳೆಂಬ ಬೇರೆಯ ಪ್ರಕಾಶವಾಗಲಿ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ.

ಇದನ್ನೇ ಎರಡನೆಯ ಕಾರಿಕೆಯು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಜ್ಞ, ತುರ್ಯ-ಇಬ್ಬರೂ ದ್ವೈತವನ್ನು ಅರಿಯರು. ಆದರೆ ಪ್ರಾಜ್ಞನು ಬೀಜನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ದ್ವೈತದರ್ಶನವಿಲ್ಲದೆ ಇದೆ; ತುರ್ಯನು ಅನಿದ್ರನು, ಅದ್ವಿತೀಯನಿತ್ಯಚೈತನ್ಯ ಸ್ವರೂಪನಾಗಿದಾನೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ದ್ವೈತದರ್ಶನವಿಲ್ಲದೆ ಇದೆ. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣುಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡವನು ಮತ್ತೆ ಕಣ್ಣುಬಿಟ್ಟರೆ ಸಾಕು, ಕೂಡಲೆ ಅವನು ಹಾವನ್ನು ನೋಡುವ ಸಂಭವವಿದೆ; ಆ ಹಾವು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವನಿಗೆ ಅಂಜಿಕೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಅನರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುವ ಸಂಭವವೂ ಇದೆ. ಅದರಂತೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ದ್ವೈತದ ಮರವೆಯಿದ್ದರೇನು? ಎಚ್ಚತ್ತಕೂಡಲೆ ಮತ್ತೆ ದ್ವೈತದ ಅಭಿಮಾನವು ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಜ್ಞನಿಗೆ ದ್ವೈತಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಬೀಜವಾದ ನಿದ್ರೆಯಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹಗ್ಗದ ಹಾವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ 'ಇದು ಹಾವಲ್ಲ, ಹಗ್ಗವೇ' ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ಕೊಂಡವನ ಪಾಲಿಗೆ ಹೇಗೆ ಹಾವು ತ್ರಿಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲವೋ ಅದರಂತೆ ತುರ್ಯಾತ್ಮನಿಗೆ ದ್ವೈತಗ್ರಹಣದ ಸಂಭವವು ಯಾವಾಗಲೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಯಾವಾಗಲೂ ಅದ್ವಿತೀಯನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ-ಎಂಬುದು ಎರಡನೆಯ ಕಾರಿಕೆಯ ಭಾವಾರ್ಥವು.

ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಜ್ಞನಿಗೆ 'ಬೀಜನಿದ್ರೆಯಿರುವದು' – ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ 'ಬೀಜಾವಿದ್ಯಾ', 'ಕಾರಣಾವಿದ್ಯಾ', 'ಮೂಲಾವಿದ್ಯಾ' – ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಒಂದು ಭಾವರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಮುಸುಕಿಕೊಂಡಿರುವದೆಂದೂ ಎಚ್ಚರವಾದ ಕೂಡಲೆ ಬೀಜವು ಮೊಳಕೆಯಾಗುವಂತೆ ಅದು ಕಾರ್ಯರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವದೆಂದೂ ಕೆಲವರು ಕಾರಿಕೆಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ಸುಷುಪ್ತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನೆಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಶ್ರುತಿಗೆ ವಿರೋಧವಾಗುವದು; ಆ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದೋ ಗೌಣವೆಂದೋ ನಿಷ್ಕಾರಣವಾಗಿ ಕರೆಯಬೇಕಾಗುವದು. ಭಾವ ರೂಪವಾಗಿ ಅಜ್ಞಾನವು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದಾದರೆ ಅಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲದ ಅವಸ್ಥೆಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗಿ ಸಾಧಕನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷದ ಆಶೆಯೇ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ತುರೀಯಾತ್ಮನಿದ್ದರೆ ಅವನನ್ನು ಅರಿತು ಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ದ್ವಾರವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿಬಿಡುವದೆಂಬ ದೋಷವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಬಾಯಿ ಬಿಟ್ಟು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ.★ ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ವಿಶ್ವ, ತೈಜಸ, ಪ್ರಾಜ್ಞ – ಎಂಬ ಮೂರೂ ಅಪರಮಾರ್ಥವೆಂದೂ ಇವುಗಳ ಪರಮಾರ್ಥರೂಪವೇ ತುರೀಯನೆಂದೂ ಹೇಳುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಈ ವಾದಿಗಳ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಕೈಬಿಟ್ಟುಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಕಾರಿಕಾಕಾರರು

★255ನೆಯ ಪುಟ ನೋಡಿರಿ.

"ಅನ್ಯಥಾ ಗೃಹ್ಣತಃ ಸ್ವಪ್ನೋ ನಿದ್ರಾ ತತ್ತ್ವಮಜಾನತಃ ।
ವಿಪರ್ಯಾಸೇ ತಯೋಃ ಕ್ಷೀಣೇ ತುರೀಯಂ ಪದಮಶ್ನುತೇ" ॥ ॥ 15 ॥

ಎಂದು ಇದೇ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾರಿಕೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಆಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿರುವದೇನೆಂದರೆ **"ಸ್ವಪ್ನನಿದ್ರಯೋಸ್ತುಲ್ಯತ್ವಾದ್ವಿಶ್ವತೈಜಸಯೋರೇಕರಾಶಿತ್ವಮ್"** (ತಪ್ಪುತಿಳಿವೂ ಅರಿಯದಿರುವದೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುವದರಿಂದ ವಿಶ್ವತೈಜಸರನ್ನು ಒಂದು ರಾಶಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟಿದೆ); **"ಅನ್ಯಥಾಗ್ರಹಣಪ್ರಾಧಾನ್ಯಾಚ್ಚ ಗುಣಭೂತಾ ನಿದ್ರೇತಿ ತಸ್ಮಿನ್ ವಿಪರ್ಯಾಸಃ ಸ್ವಪ್ನಃ"** .(ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಪ್ರಧಾನವು, ತಿಳಿಯದಿರುವದೆಂಬುದು ಎರಡನೆಯದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ನವೆಂಬ ತಪ್ಪುತಿಳಿವೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕಲ್ಪನೆ) **"ತೃತೀಯೇ ತು ಸ್ಥಾನೇ ತತ್ತ್ವಾಜ್ಞಾನಲಕ್ಷಣೋ ನಿದ್ರೈವ ಕೇವಲಾ ವಿಪರ್ಯಾಸಃ"** (ಆದರೆ ಮೂರನೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿಯದಿರುವದೊಂದೇ ಕಲ್ಪನೆಯು.)

ಅಂತೂ ಕಾರಿಕೆಯ ಒಟ್ಟರ್ಥವು ಏನಾಯಿತೆಂದರೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನದ ಕಲ್ಪನೆ, ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಥಾಜ್ಞಾನದ ಕಲ್ಪನೆ – ಇವೇ ಬಂಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಹೋದರೆ, ಎಂದರೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವಿರುವದೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಥಾಜ್ಞಾನವಿರುವದೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಹೋದರೆ, ತುರೀಯಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಹಗ್ಗದ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಅದು ಹಾವೆಂಬ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯೂ ಹೋಗಬೇಕಾದರೆ ಹಗ್ಗವೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯವು ಹೇಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದೋ ಅದರಂತೆ ತುರೀಯಸ್ವರೂಪದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾವು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಂತರೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಹೋಗಿಬಿಡುವದೆಂದು ಭಾವವು. ಈ ರಜ್ಜುಸರ್ಪದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನೇ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ (2–17, 18) ಮುಂದೆ ಕೊಟ್ಟೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣದಿಂದ ತುರೀಯನೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವೆಂದೂ ಅದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ನಾವು ವಿಶ್ವತೈಜಸಾದಿರೂಪರಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವದೇ ವೇದಾಂತದರ್ಶನವಾಗುವದೇ ಹೊರತು, ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದಾನೊಂದು ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಮುಸುಕು ಇರುವದೆಂದೂ ಅದನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೂ ಹೇಳುವವರ ದರ್ಶನವು ವೇದಾಂತದರ್ಶನವಾಗಲಾರದೆಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವು ಬೀಜರೂಪವಾಗಿರುವದೆಂಬವರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನು ಅಸಂಸಾರಿಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವಷ್ಟೆ. ಅವರ ಪಕ್ಷವು ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೂ ಅನನುಗುಣವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಮೇಲೆ

ಹೇಳಿದಂತೆ ಸುಷುಪ್ತಸ್ವರೂಪವು ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವ ಅಜ್ಞಾನಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ತುರೀಯಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವದೆಂಬುದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವೆಂದೂ ತೋರಿಸುವ ಒಂದೆರಡು ಭಾಷ್ಯವಚನಗಳನ್ನು ಈಗ ಉದಾಹರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನನ್ನು ಪ್ರಾಣನೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯುವದು ಹೇಗೆ? ಪ್ರಾಣನು ಅವ್ಯಾಕೃತನೆಂಬುದು ಹೇಗೆ? 'ಸದೇವ ಸೋಮ್ಯ' – ಎಂಬ ಛಾಂದೋಗ್ಯ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಸತ್ತೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣನೆಂದು ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆದಿರುತ್ತದೆ; ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಾಕೃತಾತ್ಮನನ್ನೇ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣನೆಂದು ಕರೆದಿದೆಯೆಂಬುದು ಹೇಗೆ? ಸುಷುಪ್ತನೂ ಅವ್ಯಾಕೃತನೂ ಬೀಜಾತ್ಮಕರಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸಮಾನರಾಗಿರುವರೆಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದು ಹೇಗೆ? – ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಈ ಕಾರಿಕೆಯ (1–2) ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದು ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಬೀಜವೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಉಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಆಕ್ಷೇಪದ ಪೂರ್ಣಾಭಿಪ್ರಾಯವು ವಾಚಕರಿಗೆ ಮನದಟ್ಟಾಗದೆ ಇರಬಹುದು. ಇದನ್ನು ಛಾಂದೋಗ್ಯಶ್ರುತಿಯ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವೆವು. ಅದಂತಿರಲಿ. ಪ್ರಕೃತವಾದ ಪರಿಹಾರಭಾಷ್ಯವಚನವು ಹೇಗಿದೆಯೆಂದರೆ: **"ಬೀಜಾತ್ಮಕತ್ವಾಭ್ಯುಪಗಮಾತ್ಸತಃ ಯದ್ಯಪಿ ಸದ್ಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರಾಣಶಬ್ದವಾಚ್ಯಂ ತತ್ರ ತಥಾಪಿ ಜೀವಪ್ರಸವಬೀಜಾತ್ಮಕತ್ವಮಪರಿತ್ಯಜ್ಯೈವ ಪ್ರಾಣಶಬ್ದತ್ವಂ ಸತಃ"** (ಅಲ್ಲಿ ಸತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ಬೀಜಾತ್ಮಕವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ; ಅಲ್ಲಿ ಸದ್ರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಪ್ರಾಣಶಬ್ದದಿಂದ ಹೇಳಿದೆಯೆಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ ಜೀವರು ಹುಟ್ಟುವ ಬೀಜರೂಪವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಸತ್ತನ್ನು ಪ್ರಾಣವೆಂದು ಕರೆದಿರುವದು.) ಇಲ್ಲಿ ಬೀಜವೆಂದರೇನು? ಭಾವರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಜೀವರು ಹುಟ್ಟುವ ಕಾರಣವು. ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನು ತುರೀಯನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನಾದರೂ ಸಾಪೇಕ್ಷದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಜೀವರು ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕೆ ಅವನೇ ಕಾರಣನೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವನನ್ನು ಪ್ರಾಣನೆಂದೂ ಅವ್ಯಾಕೃತನೆಂದೂ ಕರೆದಿರುತ್ತೇವೆ – ಎಂಬುದು ಪರಿಹಾರಭಾಷ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮುಂದೆ ಉಪಸಂಹಾರದಲ್ಲಿ ಈ ಭಾಷ್ಯವಚನವು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ: **"ತಾಮಬೀಜಾವಸ್ಥಾಂ ತಸ್ಯೈವ ಪ್ರಾಜ್ಞಶಬ್ದವಾಚ್ಯಸ್ಯ ತುರೀಯತ್ವೇನ ದೇಹಾದಿಸಂಬನ್ಧರಹಿತಾಂ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕೀಂ ಪೃಥಗ್ವಕ್ಷ್ಯತಿ ।"** ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯು ಬೀಜಾವಸ್ಥೆಯು, ಎಂದರೆ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಕಾರಣಾವಸ್ಥೆಯಾಗಿರುವದು; ಆ ಹೋಲಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನು ಪ್ರಾಜ್ಞನೂ ಜಗತ್ಕಾರಣನೂ ಆಗಿರುವನು. ಆದರೆ ಸ್ವತಃ ನಿರಪೇಕ್ಷವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ, ಇವನೇ ತುರೀಯನು – ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಿಶ್ವನು ದ್ವೈತವನ್ನರಿಯುವನೆಂಬ ಹೋಲಿಕೆಯಿಂದ ಸುಷುಪ್ತನು

ಅರಿಯುವದಿಲ್ಲವೆನ್ನಬೇಕಾಗಿರುವದಾದರೂ ನೇರಾಗಿ ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ನೋಡಿದರೆ ಇವನು ಅದ್ವಿತೀಯನಾದ ಚೈತನ್ಯಮಾತ್ರನಾದ ತುರೀಯನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ.

ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಅರಿವು ಮರವೆಗಳಿರುವದಿಲ್ಲ; ಅಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ನಮಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದೆಂದು ನಾವು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದಲೇ ನಮಗೆ ಅರಿವೂ ಮರವೆಯೂ ಉಂಟೆಂಬ ಭಾವನೆಯಾಗಿರುವದು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅಂತಃಕರಣವೇ ಇಲ್ಲದ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೆಲ್ಲಿಯದು? ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಮರವೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಸುಷುಪ್ತಿಯೆಂಬ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟುತ್ತಿರುವೆವು. ಹೀಗೆ ಕಲ್ಪಿತರೂಪದಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನಾಗಿರುವವನೇ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ತುರೀಯನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ; ಇದೇ ತುರೀಯಸುಷುಪ್ತರಿಗೆ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯವು – ಎಂದು ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಸಮಾಧಿಯ ಆತ್ಮನಿಗೂ ತುರೀಯಾತ್ಮನಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ.



52. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರ

7. ತುರೀಯ, ಸಮಾಹಿತಾತ್ಮ

ಹಿಂದಿನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ತುರೀಯಾತ್ಮನಿಗೂ ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನಿಗೂ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡದ್ದಾಯಿತು. ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಯಾವದು ಸುಷುಪ್ತವೆನಿಸಿರುವದೋ ಅದೇ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ತುರೀಯವಾಗಿರುವದು – ಎಂದು ತಿಳಿದದ್ದಾಯಿತು. ಈಗ ಸಮಾಧಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನಿಗೂ ತುರೀಯಾತ್ಮನಿಗೂ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯವೇನೆಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಈಗಿನ ವೇದಾಂತಿಗಳನೇಕರ ಮತದಲ್ಲಿ ತುರೀಯಾವಸ್ಥೆಯೆಂದರೆ ಸಮಾಧ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ. ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಆತ್ಮನ ಪರಮಾರ್ಥರೂಪವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಆತ್ಮನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಿಲ್ಲ; ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯಾರಹಿತವಾದ ಆತ್ಮನರೂಪವು ಇರುತ್ತದೆ – ಎಂದು

ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಿರುವರು. ಇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಅವರು ಗೌಡಪಾದಕಾರಿಕೆಯೊಂದನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ.

"ನಿಗೃಹೀತಸ್ಯ ಮನಸೋ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಸ್ಯ ಧೀಮತಃ ।
ಪ್ರಚಾರಃ ಸ ತು ವಿಜ್ಞೇಯಃ ಸುಷುಪ್ತೇಽನ್ಯೋ ನ ತತ್ಸಮಃ ॥" **(3-34)**

ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಈ ಕಾರಿಕೆಯ ಭಾವಾರ್ಥವು ಹೀಗಿರುವದು: ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಅದರ ವೃತ್ತಿಯೇ ಬೇರೆ ವಿಧವಾಗಿರುವದು, ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅಜ್ಞಾನವೃತ್ತಿಯೇ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಮನೋನಿಗ್ರಹರೂಪವಾದ ಸಮಾಧಿಯ ಸ್ಥಿತಿಯ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ಸಮಾಧಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವು ಇರುವದೆ, ಇಲ್ಲವೆ? – ಎಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನವು ಇರುವದಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುವ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತವೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಾದ ಮೇಲೆ 'ಇದುವರೆಗೂ ನನಗೆ ಏನೊಂದೂ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ನೆನಪಾಗುವದು; ಆದ್ದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನದ ಮುಸುಕು ಇತ್ತೆಂಬುದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ ಸಮಾಧಿಯಿಂದ ಎದ್ದ ಮೇಲೆ 'ಇದುವರೆಗೂ ನಾನು ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿದ್ದೆನು,' ಎಂಬ ನೆನಪಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿಗಳಿದ್ದವೆಂದೂ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಂಬುದು ಈಗಿನ ಕೆಲವರು ವೇದಾಂತಿಗಳ ಮತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಮತವು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವು, ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿಘ್ನರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಶ್ರುತಿಗೂ ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದಾದಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೂ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು ಇದರಲ್ಲಿರುವ ದೋಷವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಅತ್ಯವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಅನುಭವವನ್ನು ನೋಡೋಣ. ಯಾವ ಮತವು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದೋ ಅದನ್ನು ಬೃಹಸ್ಪತಿಗಳು ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಬಿಡತಕ್ಕದ್ದೇ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಯಾವ ಅನುಭವವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚದ ಮತ್ತು ನಾನೆಂಬ ಅನುಭವವು ಇರುತ್ತದೆ – ಹೀಗೆಂಬ ತಾರತಮ್ಯವು ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚವಿದೆಯೆಂದೂ ಅದನ್ನು ನೋಡುವ ಅಂತಃಕರಣಾದಿಗಳಿಂದಾಗುವ ಅನುಭವವು ನಮ್ಮದೆಂದೂ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಿಜವೆಂದು ನಂಬಿದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ಇಲ್ಲ – ಎಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ಈ ವ್ಯವಹಾರವು ಅಯುಕ್ತವಾದದ್ದೆಂದೂ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಆಗುಹೋಗುಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯ **ಸಾಕ್ಷಿ**ಗೆ ಯಾವದೊಂದು ಆಗಂತುಕವಾದ ಅರಿವಾಗಲಿ ಮರವೆಯಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಹಿಂದಿನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ

ತೋರಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಆ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬದಿಗೆ ತಳ್ಳಿ ವ್ಯವಹಾರದ ಅನುಭವವನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ನೋಡಿದರೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವಂಥ ಅಜ್ಞಾನದ ಮುಸುಕೊಂದು ಇರುವದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ 'ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಏನೂ ತಿಳಿಯಬರಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಸ್ಮರಣೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ 'ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಏತರ ಅರಿವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಅಲ್ಲಿ ಏನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ' – ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವು ಏರ್ಪಡುವದೇ ಹೊರತು, ಅಲ್ಲಿ ಭಾವರೂಪವಾದ ಅಜ್ಞಾನದ ಆವರಣವಿತ್ತೆಂದು ಏರ್ಪಡುವದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಸಮಾಧಿಯ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿದರೆ ಅಲ್ಲಿಯೂ 'ಇದುವರೆಗೆ ನನಗೆ ಏನೂ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ನೆನಪೇ ಎಚ್ಚತ್ತವನಿಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ. 'ಇದುವರೆಗೂ ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿದ್ದೆನು', 'ಇದುವರೆಗೂ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿದ್ದೆನು' – ಎಂಬ ನೆನಪುಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಯಾವದೊಂದು ತಾರತಮ್ಯವನ್ನೂ ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾವಾದವು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಯಿತು.

ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತಃಕರಣದ ವೃತ್ತಿಯಿರುವದೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರಂತೂ ಅಲ್ಲಿ ಈ ವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವ ಅವಿದ್ಯೆಯು ತನ್ನ ಕಾರ್ಯವಾದ ಅಂತಃಕರಣದೊಡನೆ ಇದ್ದಿತೆಂದೇ ಏರ್ಪಡುವದರಿಂದ ಕೇವಲಾತ್ಮನ ಅನುಭವವಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಯೇ ಇಲ್ಲದೆಂದು ಆಗಿಬಿಡುವದರಿಂದ ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೇ ಹಾನಿ ತಟ್ಟುವದು. ಇದಲ್ಲದೆ ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಾಗಲಿ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಾಗಲಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಭಾವವಿಲ್ಲದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಏರ್ಪಡುವದೆ? ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು ಭಿನ್ನನೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಮಾತ್ರದಿಂದ ಸಾಂಖ್ಯಮತಕ್ಕೂ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿದಂತಾಗುವದೆ?★ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷೆಯು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುವದು, ಅಥವಾ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದಾಗುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅಪೂರ್ಣವಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾವಾವಿದ್ಯಾವಾದವು ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಅಡಚಣೆಯನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡುತ್ತಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಇನ್ನು ಈ ವಾದವು ಶ್ರುತಿಗೂ ದೊಡ್ಡವರ ಪ್ರಮಾಣವಚನಗಳಿಗೂ ಹೊಂದಿಗೆಯಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವೆವು. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸದ್ಯೋಮುಕ್ತಿಯುಂಟಾಗುವದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವಲ್ಲಿ, ಈ ವಾದಿಗಳು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಲ್ಲದ

★ಗಾಢನಿದ್ರೆಯ ಸ್ಮರಣೆಯಿಂದ ಏರ್ಪಡುವ ನಿಜವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಪರಮಾರ್ಥ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ 38 ರಿಂದ 44ನೆಯ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದೆ. ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಓದುವದರಿಂದ ಈ ಕೆಲವರು ವೇದಾಂತಿಗಳ ಮತಕ್ಕೂ ನಿಜವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯವು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ''ಮೂಲಾವಿದ್ಯಾನಿರಾಸ''ವೆಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಇವರ ವಾದವನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಮಾಧಿಯು ಪ್ರಕೃತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ವಿಷಯವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿದೆ.

ಅವಸ್ಥೆಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಸದ್ಯೋಮುಕ್ತಿಯು ಗೌಣವೆಂದೂ ವಾದಿಸುತ್ತಿದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಶ್ರುತಿವಿರುದ್ಧವಾದ ವಾದವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು ವೇದಾಂತಾಚಾರ್ಯರ ವಚನಕ್ಕೂ ಇದು ವಿರುದ್ಧವೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವದೊಂದು ಉಳಿಯಿತಷ್ಟೆ. ಪ್ರಕೃತವಾಗಿ ನಾವು ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಗೌಡಪಾದರವರ ವಚನವನ್ನು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಕಾರಿಕೆಯು ಸಮಾಧಿಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ.

"ಆತ್ಮ ಸತ್ಯಾನುಬೋಧೇನ ನ ಸಂಕಲ್ಪಯತೇ ಯದಾ ।
ಅಮನಸ್ತಾಂ ತದಾ ಯಾತಿ ಗ್ರಾಹ್ಯಾಭಾವೇ ತದಗ್ರಹಮ್ ॥" **(3-32)**

ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಸತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ – ಎಂಬ ಶ್ರುತಿ ವಚನವನ್ನು ಶ್ರವಣಮಾಡಿ ಆಚಾರ್ಯೋಪದೇಶದಿಂದ ಅದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ಮನನಮಾಡಿಕೊಂಡು ಯಾವಾಗ ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವನೋ ಆಗ ಅಂಥವನ ಪಾಲಿಗೆ ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಏನನ್ನೂ ಸಂಕಲ್ಪಿಸದೆ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಸಂಕಲ್ಪವೇ ಮನಸ್ಸಿನ ಕಾರ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಸಂಕಲ್ಪವು ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಹೋಗಿಬಿಟ್ಟ ಮೇಲೆ ಮನಸ್ಸು ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ; ಆಗ ಅವನು ಅಮನಸ್ಕನಾಗುತ್ತಾನೆ, ಕೇವಲ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶಚಿದಾತ್ಮನಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ–ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಬಳಿಕ 'ನಿಗೃಹೀತಸ್ಯ ಮನಸಃ' – ಎಂಬ ಪ್ರಕೃತ ಕಾರಿಕೆಯು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಜ್ಞಾನಪ್ರಕರಣವು, ಸಮಾಧಿ ಪ್ರಕರಣವಲ್ಲ. ಸಮಾಧಿಪ್ರಕರಣವು ಈ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಬರುತ್ತದೆ, ಆಗ ಅಲ್ಲಿ ಏನು ಹೇಳಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಇಷ್ಟರಲ್ಲಿಯೇ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಈ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದು ಮಾತ್ರ ಸಮಾಧಿವಿಚಾರವಲ್ಲ, ತುರೀಯಾತ್ಮನನ್ನು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅರಿತುಕೊಂಡವನ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಗೂ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ದ್ವಿತೀಯವಸ್ತುವನ್ನು ಕಾಣದೆ ಇರುವವನ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಗೂ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನು ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಪಡೆದರೆ ಅವನ ಅವಿದ್ಯೆಯೇನೂ ಹೋಗುವದಿಲ್ಲ, ಅವನ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಆಗುವ ಅನರ್ಥಕರವಾದ ಅನೇಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ವಾಸನೆಗಳು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಒಂದು ಸಲ ಅಮನಸ್ಕನಾದರೆ ಸಾಕು, ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಅವನಿಗೆ ಯಾವ ಅನರ್ಥವೂ ಇಲ್ಲ; ಅನರ್ಥಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಹೇತುವೆನಿಸುವ ರಜೋಗುಣದ ಸುಳಿವೂ ಅವನಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅವನು ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದ್ವಿತೀಯಾತ್ಮನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ, ಉಳಿದವರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಕಲರಜಸ್ತಮೋಗುಣಗಳ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಗೆದ್ದ ಶುದ್ಧಸಾತ್ತ್ವಿಕನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ – ಎಂಬುದು ಕಾರಿಕೆಯ ಭಾವವು. ಈ ಕಾರಿಕೆಯ ಮೇಲಿನ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ **'ಸುಷುಪ್ತೇಽನ್ಯಃ'** ಎಂಬದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಇದು ತಾತ್ಪರ್ಯ.

ಇದೇ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿರುವ 36, 40 – ಈ ಎರಡು ಕಾರಿಕೆಗಳ ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಿದರೂ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಮತ್ತಷ್ಟು ಗಟ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ:

"ಅಜಮನಿದ್ರಮಸ್ವಪ್ನಮನಾಮಕಮರೂಪಕಮ್ ।
ಸಕೃದ್ವಿಭಾತಂ ಸರ್ವಜ್ಞಂ ನೋಪಚಾರಃ ಕಥಂಚನ ॥ ॥ 36 ॥

ಮನಸೋ ನಿಗ್ರಹಾಯತ್ತಮಭಯಂ ಸರ್ವಯೋಗಿನಾಮ್ ।
ದುಃಖಕ್ಷಯಃ ಪ್ರಬೋಧಶ್ಚಾಪ್ಯಕ್ಷಯಾ ಶಾನ್ತಿರೇವ ಚ ॥ ॥ 40 ॥

ಈ ಎರಡು ಕಾರಿಕೆಗಳೊಳಗೆ ಮೊದಲನೆಯದರಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. 'ಬ್ರಹ್ಮವು ಹುಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ; ಅದಕ್ಕೆ ನಿದ್ರೆಯಿಲ್ಲ, ಸ್ವಪ್ನವಿಲ್ಲ; ನಾಮವಿಲ್ಲ, ರೂಪ ವಿಲ್ಲ; ನಿತ್ಯಪ್ರಕಾಶವಾದ ಅದ್ವಿತೀಯಚೈತನ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವಾತನಿಗೆ ಇಂಥ ಬ್ರಹ್ಮ ಜ್ಞಾನವಿರುವದೋ ಅವನಿಗೆ ಯಾವ ಸಾಧನೆಯ ಆಚರಣೆಯೂ ಅವಶ್ಯವಿಲ್ಲ' – ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಇಲ್ಲಿರುವ 'ನೋಪಚಾರಃ ಕಥಂಚನ' (ಯಾವ ಪ್ರಕಾರದ ಸಾಧನಾಚರಣೆಯೂ ಇಲ್ಲ) – ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆಯುವದರಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುವದೇ ನೆಂದರೆ:– "ಇಂಥ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಸಾಧನಾಚರಣೆಯೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.." **'ಯಥಾನ್ಯೇಷಾಮಾತ್ಮ ಸ್ವರೂಪವ್ಯತಿರೇಕೇಣ ಸಮಾಧಾನಾದ್ಯುಪಚಾರಃ'** (ಹೇಗೆ ಮಿಕ್ಕ ವರಿಗೆ ಸಮಾಧಿಯೇ ಮುಂತಾದದ್ದನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದು ಇರುವದೋ ಹಾಗೆ ಇವರಿಗೆ ಅವಶ್ಯವಿಲ್ಲ.) **"ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವತ್ವಾದ್ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಕಥಂಚನ ನ ಕಥಂಚಿದಪಿ ಕರ್ತವ್ಯಸಂಭವೋಽವಿದ್ಯಾನಾಶೇ ಇತ್ಯರ್ಥಃ"** (ಬ್ರಹ್ಮವು ಯಾವಾಗಲೂ ಶುದ್ಧಬುದ್ಧ ಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾನಾಶವಾದ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೇನೂ ಮಾಡ ಬೇಕಾದದ್ದಿರುವದಿಲ್ಲ – ಎಂದರ್ಥ.)

ಎರಡನೆಯ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮನೋನಿಗ್ರಹವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿರು ತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಬರೆದಿರುವದನ್ನು ನೋಡಿರಿ: **"ಯೇಷಾಂ ಪುನರ್ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂ ಪಾವ್ಯತಿರೇಕೇಣ ರಜ್ಜುಸರ್ಪವತ್ಕಲ್ಪಿತಮೇವ ಮನಇಂದ್ರಿಯಾದಿ ಚ ನ ಪರ ಮಾರ್ಥತೋ ವಿದ್ಯತೇ ತೇಷಾಂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಾಣಾಮಭಯಂ ಮೋಕ್ಷಾಖ್ಯಾ ಚಾಕ್ಷಯಾ ಶಾನ್ತಿಃ ಸ್ವಭಾವತ ಏವ ಸಿದ್ಧಾ ನಾನ್ಯಾಯತ್ತಾ ನೋಪಚಾರಃ ಕಥಂಚನೇತ್ಯವೋಚಾಮ । ಯೇತ್ವತೋಽನ್ಯೇ ಯೋಗಿನೋ ಮಾರ್ಗಗಾ ಹೀನಮಧ್ಯಮದೃಷ್ಟಯೋ ಮನೋಽನ್ಯದಾತ್ಮವ್ಯತಿರಿಕ್ತಮಾತ್ಮ ಸಂಬಂಧಿ ಪಶ್ಯನ್ತಿ, ತೇಷಾಮಾತ್ಮ ಸತ್ಯಾನುಬೋಧ ರಹಿತಾನಾಂ ಮನಸೋ ನಿಗ್ರಹಾಯತ್ತಮಭಯಂ ಸರ್ವೇಷಾಂ ಯೋಗಿನಾಮ್ ।**

ಕಿಂಚ ದುಃಖಕ್ಷಯೋಽಪಿ । ನ ಹ್ಯಾತ್ಮಸಂಬಂಧಿನಿ ಮನಸಿ ಪ್ರಚಲಿತೇ ದುಃಖ ಕ್ಷಯೋಽಸ್ತ್ಯವಿವೇಕಿನಾಮ್ । ಕಿಂಚಾತ್ಮಪ್ರಬೋಧೋಽಪಿ ಮನೋನಿಗ್ರಹಾಯತ್ತ ಏವ। ತಥಾಕ್ಷಯಾಽಪಿ ಮೋಕ್ಷಾಖ್ಯಾ ಶಾನ್ತಿಸ್ತೇಷಾಂ ಮನೋನಿಗ್ರಹಾಯತ್ತೈವ ॥''
ಇದರ ಭಾವಾರ್ಥವೇನೆಂದರೆ – ಯಾರು ಆತ್ಮನಿಗಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನಿಜವಾದ ಮನಸ್ಸೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅದು ಹಗ್ಗದ ಹಾವಿನಂತೆ ಕಲ್ಪಿತವೆಂದೂ ತಿಳಿದಿರುವರೋ ಅವರು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪರು; ಅವರಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಅವರು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಸಾಧನವೇನೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹಿಂದೆ 36ನೆಯ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇವರಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಸಾಧಕರು ಕೆಲವರಿರುವರು. ಅವರಿಗೆ ಮನಸ್ಸೆಂಬುದು ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವದೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಯಿರುತ್ತದೆ. ಇವರೇ ಮಂದಮಧ್ಯಮದೃಷ್ಟಿಯ ಸಾಧಕರು. ಇವರಿಗೆ ಆತ್ಮನೇ ಸತ್ಯವೆಂಬ ಅರಿವು ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಮನೋನಿಗ್ರಹವು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವರಿಗೆ ಮನೋನಿಗ್ರಹದಿಂದಲೇ ದ್ವೈತದ ಅಂಜಿಕೆಯು ತೊಲಗಬೇಕು, ವಿಷಯಸಂಬಂಧ ದಿಂದಾಗುವ ದುಃಖವೂ ಅದರಿಂದಲೇ ತೊಲಗಬೇಕು. ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದುವದಕ್ಕೆ ಅವರಿಗೆ ಈ ಮನೋನಿಗ್ರಹವೇ ಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಮೇಲಿನ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ – ಮನಸ್ಸು ಕಲ್ಪಿತವೆಂಬ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನುಭವಾನು ಸಾರಿಯಾದ ವಿಚಾರದಿಂದ ತಿಳಿಯುವ ಉತ್ತಮದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮೊದಲನೆಯ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದೆಯೆಂದೂ ಆ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯತೆಯಿಲ್ಲದ ಮಧ್ಯಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಎರಡನೆಯ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಸಾಧನವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆಯೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದ ರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಾವಿದ್ಯಾವಾದಿಗಳ ಮತಕ್ಕೆ ಕಾರಿಕೆಯ ಆಧಾರವು ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು.

ಆಚಾರ್ಯರ ಮತದಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿಲುಕದೆ ಇರುವ ತತ್ತ್ವವು ಸಮಾಧಿಯ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ದೊರಕುವ ಹಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಮೇಲಿನ ಭಾಷ್ಯವಚನದಲ್ಲಿಯೇ ಸುವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರು ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಸಾಲಿಗೇ ಸೇರಿಸಿ ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಂದೂ ಇವುಗಳೆರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಅದ್ವಿತೀಯಾತ್ಮನೇ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವನೆಂದೂ ಘಂಟಾಘೋಷವಾಗಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ, ಪ್ರಕೃತ ನಾವು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಮಾಂಡೂಕ್ಯಕಾರಿಕೆಯ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡಿರಿ:

(1) ಸ್ವಚಿತ್ತಸ್ಪಂದನಾಭಾವೇ ಸಮಾಧೌ ಮೂರ್ಛಾಯಾಂ ಸುಷುಪ್ತೌ ಚಾಭಾವಾತ್ ।

(ತನ್ನ ಚಿತ್ತದ ಅಲುಗಾಟವಿಲ್ಲದಿರುವ ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಮೂರ್ಛೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ದ್ವೈತವಿರುವದಿಲ್ಲ.)

(2) ನ ಹಿ ಸುಷುಪ್ತಸಮಾಹಿತಮುಕ್ತಾನಾಂ ಭ್ರಾನ್ತಿದರ್ಶನಾಭಾವೇ ಆತ್ಮವ್ಯತಿರಿಕ್ತೋ ಬಾಹ್ಯೋಽರ್ಥ ಉಪಲಭ್ಯತೇ ।

(ಸುಷುಪ್ತಿ, ಸಮಾಧಿ, ಮುಕ್ತಿ – ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿದರ್ಶನವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ವಸ್ತುವು ಕಾಣಬರುವದೇ ಇಲ್ಲ.)

ಹೀಗೆಯೇ ಮಿಕ್ಕ ಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸುಷುಪ್ತಿಸಮಾಧಿಗಳನ್ನು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಜೋಡಿಸಿರುವ ವಚನಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಗಿಂತ ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯಾಭಾವನಿಮಿತ್ತವಾದ ಭೇದವಿದೆಯೆಂಬುದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದದ್ದು ಇಷ್ಟು: ಸಾಧನದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಗೂ ಸಮಾಧಿಗೂ ತಾರತಮ್ಯವು ಇದ್ದೇ ಇದೆ; ಆದರೆ ತತ್ತ್ವದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿ, ಸಮಾಧಿ, ಮದ, ಮೂರ್ಛೆ – ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಲ್ಲ ನಿರ್ದ್ವೈತವಾಗಿಯೇ ಇರುವವು. ಇವುಗಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವದರಿಂದ ಆಗುವ ಅರಿವಿನಿಂದಲೇ ಆತ್ಮನು ತುರೀಯನೆಂಬ, ಎಂದರೆ **ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಶೂನ್ಯ**ನೆಂಬ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವದು. **ಸಮಾಧಿಯೆಂಬುದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯ ಹೆಸರು, ತುರೀಯನೆಂಬುದು ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧನಾದ ಆತ್ಮನ ಹೆಸರು. ತುರೀಯನಲ್ಲಿ ಸಮಾಹಿತಾತ್ಮ, ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮ - ಮುಂತಾದವರೆಲ್ಲರೂ ಕಲ್ಪಿತರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ; ನಿಜವಾಗಿ ತುರೀಯನೇ ಪರಮಾರ್ಥವು.**



53. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರ - 1

ಇದುವರೆಗೆ ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿರುವದನ್ನು ಭಾಷ್ಯದ ಮತ್ತು ಶ್ರೀ ಗೌಡಪಾದರವರ ಕಾರಿಕೆಯ ಆಶ್ರಯದಿಂದ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿದ್ದಾಯಿತು. ಜಾಗ್ರತ್ತು, ಸ್ವಪ್ನ, ಸುಷುಪ್ತಿ – ಎಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರುವ ಆತ್ಮರೂಪವು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಅವಸ್ಥಾರಹಿತವಾದ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯವೇ ಆಗಿರುವದೆಂದೂ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಆ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಉದಿಸಿದ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೇ ಅವುಗಳಿಗೆ

ನಿಜವಾದ ಇರವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗಿಬಿಡುವದೆಂದೂ ಅವಸ್ಥಾರಹಿತವಾದ ಚೈತನ್ಯ ವನ್ನೇ ತುರೀಯನು – ಎನ್ನುತ್ತಾರೆಂದೂ ಹಿಂದಿನ ವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ ಏರ್ಪಟ್ಟಿತು. ಈಗ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಛಾಂದೋಗ್ಯ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡು ಬರುವದೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತೇವೆ.

ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯವಿದ್ಯೆಯ ಸಂಸ್ಕಾರವುಳ್ಳವರು ನಮ್ಮ ಶ್ರುತಿಗಳನ್ನು ಐತಿಹಾಸಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿ ಮಾಂಡೂಕ್ಯವು ದಶೋಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ತೀರ ಈಚಿನದೆಂದೂ ಛಾಂದೋಗ್ಯ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕಗಳು ತೀರ ಪುರಾತನವಾದವೆಂದೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಈಚಿನವರು ಹೇಳಲಿ ಹಿಂದಿನವರು ಹೇಳಲಿ, ಅದು ಪರಮಾರ್ಥವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ; ಹಿಂದಿನವರು ಹೇಳಿದರೆಂಬ ಒಂದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಯಾವದೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳದ್ದಾಗುವದಿಲ್ಲ, ಈಗಿನವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಂಬ ಒಂದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಯಾವದೂ ಕಡಿಮೆಯಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಈ ಐತಿಹಾಸಿಕರ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ನೋಡಿದರೂ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷೆಯು ಅತ್ಯಂತಪ್ರಾಚೀನವೆಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕರು ಅಂಗೀ ಕರಿಸುವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಕಂಡುಬರುವದೆಂತಲೂ ಆ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಮಾಂಡೂಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಹೊರಡುವದೆಂತಲೂ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವು ಮತ್ತಷ್ಟು ಸ್ಫುಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ಎರಡು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಕಡೆಗೆ ಈಗ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತಿರುಗಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕವನ್ನು ನೋಡೋಣ. ಆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಸಲ ಈ ವಿಚಾರವು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಸಲ ಉಪಾಸನೆಯ ಫಲವೇನೆಂದು ತಿಳಿಸುವ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ; ಎರಡನೆಯ ಸಲ ಆತ್ಮನು ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಕಾಶವಾದ ನಿತ್ಯ ಚೈತನ್ಯ ಸ್ವರೂಪನೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಬಂದಿದೆ.

ಮೊದಲನೆಯ ಸಲದ ವರ್ಣನೆಯಲ್ಲಿ 'ಇಂದ್ರ'ನೆಂಬ ಪುರುಷನು, 'ಪ್ರವಿವಿಕ್ತಾ ಹಾರತರ'ನು, 'ಪ್ರಾಣ'ನು – ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಇದೇ ವೈಶ್ವಾನರತೈಜಸಪ್ರಾಜ್ಞರನ್ನೇ ವರ್ಣನೆಮಾಡಿ ಕೊನೆಗೆ ಆತ್ಮನ ಪರಮಾರ್ಥರೂಪವನ್ನು ಹೀಗೆಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ:–

ಸ ಏಷ ನೇತಿ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಾಽಗೃಹ್ಯೋ ನ ಹಿ ಗೃಹ್ಯತೇಽಶೀರ್ಯೋ ನ ಹಿ ಶೀರ್ಯತೇಽಸಂಗೋ ನ ಹಿ ಸಜ್ಯತೇಽಸಿತೋ ನ ವ್ಯಥತೇ ನ ರಿಷ್ಯತ್ಯಭಯಂ ವೈ ಜನಕ ಪ್ರಾಪ್ತೋಽಸೀತಿ ಹೋವಾಚ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯಃ ॥ ॥ 4-2-4 ॥

ಇದರ ಭಾವಾರ್ಥವೇನೆಂದರೆ, ಈತನೇ 'ಅದಲ್ಲ, ಅದಲ್ಲ' – ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಆತ್ಮನು, ಇವನಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಧರ್ಮವು ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಇವನನ್ನು ಯಾವದರಿಂದಲೂ ಗ್ರಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವಹಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ; ಇವನು ಮೂರ್ತದ್ರವ್ಯವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಶರೀರಾದಿಗಳಂತೆ ಶಿಥಿಲವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಯಾವದು ಮೂರ್ತವಸ್ತುವೋ ಅದು ತನ್ನಂತೆ ಮೂರ್ತವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವಿನೊಡನೆ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳ ಬಹುದು, ಆದರೆ ಈ ಆತ್ಮನು ಮೂರ್ತವಸ್ತುವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ವಸ್ತುವಿಗೂ ಇವನಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಾಗುವಂತಿಲ್ಲ; ಮೂರ್ತವಸ್ತುವಾಗಿದ್ದರೆ ಏತರಿಂದಲಾದರೂ ಅದನ್ನು ಕಟ್ಟಿಹಾಕಬಹುದು, ಆದರೆ ಈತನು ಹಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಏತರಿಂದಲಾದರೂ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದು ಸಂಕಟಪಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಹಿಡಿಯುವದಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕದೆ, ಅವಯವಗಳು ಶಿಥಿಲವಾಗದೆ, ಒಂದಕ್ಕೂ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳದೆ, ಏತಕ್ಕೂ ಕಟ್ಟುಬೀಳದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಇವನಿಗೆ ಯಾವ ದೊಂದರಿಂದಲೂ ಹಿಂಸೆಯಾಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ, ಎಂದರೆ ಈತನಿಗೆ ನಾಶವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ.

ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಮಾಂಡೂಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ತುರೀಯನ ವರ್ಣನೆಯೇ ಇದೆಂಬ ಭಾವನೆಯುಂಟಾಗುವದು. ಅಂತೂ ಆತ್ಮನು ಯಾವ ದೊಂದು ಪ್ರಪಂಚಧರ್ಮವೂ ಇಲ್ಲದೆ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧನಾಗಿರುವನೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಮಾಂಡೂಕ್ಯ ದಂತೆಯೇ ಈ ಶ್ರುತಿಯೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಇನ್ನು ಇದೇ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿರುವ ಎರಡನೆಯ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಗಟ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನು ಸೂರ್ಯನ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುತ್ತಾನೆ; ಸೂರ್ಯನು ಮುಳುಗಿರುವಾಗ ಚಂದ್ರನ ಬೆಳಕಿನಿಂದ, ಚಂದ್ರನೂ ಇಲ್ಲದಾಗ ದೀಪದ ಬೆಳಕಿನಿಂದ, ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುತ್ತಾನೆ; ಈ ಮೂರು ಬೆಳಕೂ ಇಲ್ಲ ದಾಗ ವಾಕ್ಕಿನಿಂದಲೇ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಾನೆ, ಎಂದರೆ ಕಗ್ಗತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೇಳಬರುವ ಶಬ್ದ ಗಳಿಂದಲೇ ದಿಕ್ಕನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಕೆಲಸವನ್ನು ನೆರವೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. 'ಆದರೆ ಸೂರ್ಯಚಂದ್ರರೂ ವಾಗಾದಿಕರಣಗಳೂ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಹೇಗೆ?' – ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ತೆಗೆದು ಆಗ ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಆತ್ಮನ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೇ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ – ಎಂಬ ಉತ್ತರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವದ ಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನು ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಾ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸು ವಂತಿದ್ದರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಅವನು ಅಸಂಗನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸು ವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಮೂರು ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸುತ್ತೇವೆ:

ಸ ವಾ ಏಷ ಏತಸ್ಮಿನ್ ಸ್ವಪ್ನೇ ರತ್ವಾ ಚರಿತ್ವಾ ದೃಷ್ಟ್ವೈವ ಪುಣ್ಯಂ ಚ ಪಾಪಂ ಚ ಪುನಃ ಪ್ರತಿನ್ಯಾಯಂ ಪ್ರತಿಯೋನ್ಯಾ ದ್ರವತಿ ಬುದ್ಧಾನ್ತಾಯೈವ ಸ ಯತ್ತತ್ರ ಕಿಂಚಿತ್ಪಶ್ಯತ್ಯನನ್ವಾಗ ತಸ್ತೇನ ಭವತ್ಯಸಂಗೋಹ್ಯಯಂ ಪುರುಷ ಇತಿ... ॥ 4-3-16 ॥

ಸ ವಾ ಏಷ ಏತಸ್ಮಿನ್‌ಬುದ್ಧಾನ್ತೇ ರತ್ವಾ ಚರಿತ್ವಾ ದೃಷ್ಟ್ವೈವ ಪುಣ್ಯಂ ಚ ಪಾಪಂ ಚ ಪುನಃ ಪ್ರತಿನ್ಯಾಯಂ ಪ್ರತಿಯೋನ್ಯಾದ್ರವತಿ ಸ್ವಪ್ನಾನ್ತಾಯೈವ ॥ ॥ 4-3-17 ॥

ತದ್ಯಥಾ ಮಹಾಮತ್ಸ್ಯ ಉಭೇ ಕೂಲೇ ಅನುಸಂಚರತಿ ಪೂರ್ವಂ ಚಾಪರಂ ಚೈವಮೇ ವಾಯಂ ಪುರುಷ ಏತಾವುಭಾವನ್ತಾವನುಸಂಚರತಿ ಸ್ವಪ್ನಾನ್ತಂ ಚ ಬುದ್ಧಾನ್ತಂ ಚ ॥ ॥ 4-3-18 ॥

ಈ ಮಂತ್ರಗಳ ಭಾವಾರ್ಥವೇನೆಂದರೆ, ಈ ಪುರುಷನು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಆಟ ವಾಡುತ್ತಾ ಅತ್ತಿತ್ತ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಾ ಪುಣ್ಯಪಾಪಫಲಗಳನ್ನು ಸುಮ್ಮನೆ ನೋಡಿ ಮತ್ತೆ ತಾನು ಬಂದ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾದ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಹೊರಟು ಮತ್ತೆ ಎಚ್ಚರವೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯ ಕಡೆಗೆ ಓಡಿಬರುತ್ತಾನೆ. ಆ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಏನೇನು ಕಂಡಿದ್ದರೂ ಅದು ಯಾವದೂ ಇವನಿಗೆ ಅಂಟಿ ಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಪುರುಷನು ಅಸಂಗನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಇದರಂತೆ ಎಚ್ಚರ ದಲ್ಲಿಯೂ ಆಡುತ್ತಲೂ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಲೂ ಇದ್ದು ಪುಣ್ಯಪಾಪಫಲಗಳನ್ನು ಸುಮ್ಮನೆ ನೋಡಿ ದವನಾಗಿ ಆಮೇಲೆ ತಾನು ಬಂದದ್ದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಹೊರಟು ಮತ್ತೆ ಕನಸನ್ನೇ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಹೇಗೆ ದೊಡ್ಡದೊಂದು ಮೀನು ಹರಿಯುತ್ತಿರುವ ನದಿಯ ನೀರಿಗೆ ಅಡ್ಡಲಾಗಿ ಈ ದಡದಿಂದ ಆ ದಡಕ್ಕೆ, ಆ ದಡದಿಂದ ಈ ದಡಕ್ಕೆ – ಹೀಗೆ ಓಡಾಡುತ್ತಿರುವದೋ ಇದರಂತೆಯೇ ಈ ಆತ್ಮನೂ ಸ್ವಪ್ನದಿಂದ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಸ್ವಪ್ನಕ್ಕೂ ಹೋಗಿ ಬರುತ್ತಿರುವನು.

ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿರುವದರ ಫಲಿತಾಂಶವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರವರು ತಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೃದಯಂಗಮವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಆ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ವಾಚಕರೆಲ್ಲರೂ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟಿರುವದು ಒಳ್ಳೆಯದು, ಏಕೆಂದರೆ ನಾವು ಈವರೆಗೆ ಬರೆದಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಲೇಖನಗಳ ಕಟ್ಟಡಕ್ಕೆ ಈ ಭಾಷ್ಯಭಾಗವು ಆಧಾರಸ್ತಂಭ ದಂತೆ ಇರುತ್ತದೆ.

"ಅತ್ರ ಚ ಸ್ಥಾನತ್ರಯಾನುಸಂಚರೇಣ ಸ್ವಯಂಜ್ಯೋತಿಷ ಆತ್ಮನಃ ಕಾರ್ಯ ಕರಣಸಂಘಾತವ್ಯತಿರಿಕ್ತಸ್ಯ ಕಾಮಕರ್ಮಭ್ಯಾಂ ವಿವಿಕ್ತತೋಕ್ತಾ । ಸ್ವತೋ ನಾಯಂ

ಸಂಸಾರಧರ್ಮವಾನುಪಾಧಿನಿಮಿತ್ತಮೇವ ತ್ವಸ್ಯ ಸಂಸಾರಿತ್ವಮವಿದ್ಯಾಧ್ಯಾರೋಪಿತಮಿತ್ಯೇಷ ಸಮುದಾಯಾರ್ಥ ಉಕ್ತಃ ॥"

(ಇಲ್ಲಿ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಕ್ರಮದಿಂದ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಿರುವನೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಯಂಜ್ಯೋತಿಯಾದ ಆತ್ಮನು ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಸಮುದಾಯಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಕಾಮಕರ್ಮಗಳಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ನಿಜವಾಗಿ ಇವನು ತಾನು ತಾನೇ ಸಂಸಾರಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳವನಲ್ಲ, ಉಪಾಧಿಗಳ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಇವನಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರಿತ್ವವು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ – ಎಂದು ಒಟ್ಟರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು.)

ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತುರೀಯನೆಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿರುವದಿಲ್ಲ; ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೂ ತೆಗೆದುಹಾಕಿದರೆ ಉಳಿಯುವದೇ ಆತ್ಮನ ಪರಮಾರ್ಥರೂಪವೆಂಬ ತತ್ತ್ವವು ಮಾತ್ರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಒಡೆದುಮೂಡವಂತೆ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯ ವರ್ಣನೆಯು ಇಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಭೋದಪ್ರದವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಾವದು ಸುಷುಪ್ತಿಯೆನಿಸಿರುವದೋ ಅದೇ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯರೂಪವಾಗಿದೆಯೆಂಬ ವೇದಾಂತದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಇಲ್ಲಿ ನಿಸ್ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅವತರಣಿಕೆಯನ್ನು ಮೊದಲು ಕೊಟ್ಟು ಆಮೇಲೆ ಸುಷುಪ್ತಿವರ್ಣನೆಯ ಮಂತ್ರವನ್ನು ಕೊಡುವೆವು. ಭಾಷ್ಯಾವತರಣಿಕೆಯು ಹೇಗಿರುವದೆಂದರೆ:

"ತತ್ರ ಚ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಸುಷುಪ್ತಸ್ಥಾನಾನಾಂ ತ್ರಯಾಣಾಂ ವಿಪ್ರಕೀರ್ಣರೂಪ ಉಕ್ತೋ ನ ಪುಞ್ಜೀಕೃತ್ಯೈಕತ್ರದರ್ಶಿತಃ । ಯಸ್ಮಾಜ್ಜಾಗರಿತೇ ಸಸಙ್ಗಃ ಸಮೃತ್ಯುಃ ಸಕಾರ್ಯಕರಣಸಙ್ಘಾತ ಉಪಲಕ್ಷ್ಯತೇಽವಿದ್ಯಯಾ । ಸ್ವಪ್ನೇ ತು ಕಾಮಸಂಯುಕ್ತೋ ಮೃತ್ಯುರೂಪವಿನಿರ್ಮುಕ್ತ ಉಪಲಭ್ಯತೇ । ಸುಷುಪ್ತೇ ಪುನರ್ಬುದ್ಧಾನ್ತಮಾಗತೋ ಬುದ್ಧಾನ್ತಾಚ್ಚ ಸುಷುಪ್ತೇ ಸಂಪ್ರಸನ್ನೋಽಸಙ್ಗೋ ಭವತೀತ್ಯಸಙ್ಗತಾಪಿ ದೃಶ್ಯತೇ । ಏಕವಾಕ್ಯತಯಾ ತೂಪಸಂಹ್ರಿಯಮಾಣಂ ಫಲಂ ನಿತ್ಯಮುಕ್ತಬುದ್ಧಶುದ್ಧ ಸ್ವಭಾವತಾಸ್ಯ ನೈಕತ್ರ ಪುಞ್ಜೀಕೃತ್ಯ ಪ್ರದರ್ಶಿತೇತಿ ತತ್ಪ್ರದರ್ಶನಾಯ ಕಣ್ಡಿಕಾ ಆರಭ್ಯತೇ । ಸುಷುಪ್ತೇ ಹ್ಯೇವಂರೂಪತಾಸ್ಯ ವಕ್ಷ್ಯಮಾಣಾ ॥

ಈ ಭಾಷ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ, ಇದುವರೆಗಿನ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಸುಷುಪ್ತಿಗಳು ಮೂರನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಬಿಡಿಸಿ ತಿಳಿಸಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಟ್ಟು

ಗೂಡಿಸಿ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಆತ್ಮನು ಸಂಗದಿಂದ ಕೂಡಿರುವಂತಯೂ ಮೃತ್ಯುವಿನೊಡಗೂಡಿರುವಂತೆಯೂ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳುಳ್ಳವ ನಂತೆಯೂ ತೋರುತ್ತಾನೆ; ಇದಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಕಾರಣವು. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಮದಿಂದೊಡ ಗೂಡಿರುವಂತೆಯೂ ಮೃತ್ಯುರೂಪವಾದ ಕರ್ಮದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಹೊಂದಿರುವಂತೆಯೂ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ತನಿನಿದ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ನಿದ್ರೆಗೂ ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಬರುವ ಈ ಆತ್ಮನು ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಇಲ್ಲದೆಯೇ ತಿಳಿಯಾಗಿರುವಂತೆ ಕಂಡುಬರುವದರಿಂದ ಇವನು ಅಸಂಗನೆಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಒಕ್ಕಡೆಗೆ ಸೇರಿಸಿದರೆ ಆಗುವ ಫಲಿತಾಂಶವೇನೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯಮುಕ್ತ ಬುದ್ಧಶುದ್ಧ ಸ್ವಭಾವನು; ಇದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇದುವರೆಗೆ ಒಂದುಗೂಡಿಸಿ ಹೇಳಿ ರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಮುಂದಿನ ಕಂಡಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿ ಸಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಂಥ ರೂಪವನ್ನು ಮುಂದೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯ ವರ್ಣನೆಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿದೆ.

ಈ ಮೇಲಿನ ಭಾಷ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಸಂದೇಹವು ಹುಟ್ಟುವಂತಿಲ್ಲ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವು ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ರುವದೆಂಬುದೇ ಶ್ರುತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಕಂಠೋಕ್ತವಾಗಿ ಹೇಳಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಈಗಿನ ಕೆಲವರು ಸುಷುಪ್ತಿಯು ಅವಿದ್ಯಾಯುಕ್ತವಾದ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ; ವಿವೇಚನಾ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದೆ ಯಾರಾದರೂ ಹೀಗೆ ತಿಳಿದಾರೆಂಬ ಅಂಜಿಕೆಯಿಂದಲೋ ಎಂಬಂತೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ **ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಇಲ್ಲ**ವೆಂದೇ ಈ ಉಪನಿಷದ್ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾ ಹೋಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಉದಾ ಹರಣೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಸುಷುಪ್ತಿಯ ವರ್ಣನೆಯ ಒಂದು ಮಂತ್ರವು ಹೀಗಿರುವದು:

ತದ್ವಾ ಅಸ್ಯೈತದತಿಚ್ಛಂದಾ ಅಪಹತಪಾಪ್ಮಾಭಯಗ್ಂರೂಪಮ್ । ತದ್ಯಥಾ ಪ್ರಿಯಯಾ ಸ್ತ್ರಿಯಾ ಸಂಪರಿಷ್ವಕ್ತೋ ನ ಬಾಹ್ಯಂ ಕಿಂಚನ ವೇದ ನಾಂತರಮೇವಮೇವಾಯಂ ಪುರುಷಃ ಪ್ರಾಜ್ಞೇನಾತ್ಮನಾ ಸಂಪರಿಷ್ವಕ್ತೋ ನ ಬಾಹ್ಯಂ ಕಿಂಚನ ವೇದ ನಾನ್ತರಂ ತದ್ವಾ ಅಸ್ಯೈತದಾಪ್ತಕಾಮಮಾತ್ಮಕಾಮಮಕಾಮಗ್ಂ ರೂಪಗ್ಂ ಶೋಕಾನ್ತರಮ್ ॥21॥

ಈ ಮಂತ್ರಕ್ಕೆ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವು ಹೀಗಾಗುವದು: ''ಇಲ್ಲಿ ಈತನಿಗೆ ಕಾಣುವ ರೂಪವು ಕಾಮರಹಿತವಾದದ್ದು, ಪಾಪವಿಲ್ಲದ್ದು, ಭಯವಿಲ್ಲದ್ದು, ಪ್ರಿಯೆಯಾದ ಸ್ತ್ರೀಯಿಂದ ಆಲಿಂಗಿತನಾದವನು ಹೊರಗು ಒಳಗೆಂಬುದನ್ನು ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಅರಿಯದೆ ಹೇಗೆ ಇರುವನೋ ಅದರಂತೆ ಈ ಪುರುಷನು ಪ್ರಾಜ್ಞಾತ್ಮನಿಂದ ಆಲಿಂಗಿತನಾಗಿ ಹೊರಗು

ಒಳಗೆಂಬುದನ್ನು ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಅರಿಯದೆ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಇವನಿಗೆ ಆ ರೂಪವು ಆಪ್ತಕಾಮವಾದದ್ದು, ಆತ್ಮಕಾಮವಾದದ್ದು, ಅಕಾಮವಾದದ್ದು, ಶೋಕರಹಿತವಾದದ್ದು.''

ಇಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುವದೇನೆಂದರೆ: **''ಇದಾನೀಂ ಯೋಽಸೌ ಸರ್ವಾತ್ಮಭಾವೋ ಮೋಕ್ಷೋ ವಿದ್ಯಾಫಲಂ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲಶೂನ್ಯಂ ಸ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷತೋ ನಿರ್ದಿಶ್ಯತೇ ಯತ್ರಾವಿದ್ಯಾಕಾಮಕರ್ಮಾಣಿ ನ ಸನ್ತಿ''** (ವಿದ್ಯೆಗೆ ಫಲವು ಸರ್ವಾತ್ಮಭಾವರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷವು, ಅದರಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲಗಳೆಂಬ ಭೇದವಿರುವದಿಲ್ಲ; ಅದನ್ನೀಗ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯಾಗಲಿ, ಕಾಮವಾಗಲಿ, ಕರ್ಮವಾಗಲಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ.) ಈ ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯವೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ನಿರವಿದ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಇಷ್ಟಕ್ಕೇ ಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಮೇಲಿನ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ ''ಅಭಯಂ ರೂಪಮ್'' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವರು ಬರೆದಿರುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೋಡಿರಿ: **ಭಯಂ ನಾಮ ಅವಿದ್ಯಾಕಾರ್ಯಮ್ । ಅವಿದ್ಯಯಾ ಭಯಂ ಮನ್ಯತ ಇತಿ ಹ್ಯುಕ್ತಮ್ । ತತ್ ಕಾರ್ಯದ್ವಾರೇಣ ಕಾರಣಪ್ರತಿಷೇಧೋಽಯಮ್ । ಅಭಯಂ ರೂಪಮಿತಿ ಅವಿದ್ಯಾವರ್ಜಿತಮಿತ್ಯೇತತ್ ॥''** (ಭಯವೆಂಬುದು ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರ್ಯವು; ಏಕೆಂದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಹೆದರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ– ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಶ್ರುತಿಯೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯವಾದ ಅಂಜಿಕೆಯನ್ನು ನಿಷೇಧಮಾಡುವದರ ಮೂಲಕ ಇಲ್ಲಿ ಕಾರಣವನ್ನೇ ನಿಷೇಧಮಾಡಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಭಯವಾದ ರೂಪವು ಎಂದರೆ ಅವಿದ್ಯಾರಹಿತವಾದದ್ದು) ಎಂದರ್ಥ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಈ ಭಾಷ್ಯವು ಮತ್ತೊಂದು ಆಧಾರವಾಯಿತು.

ಇಲ್ಲಿಗೂ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಸುಮ್ಮನಾಗಲಿಲ್ಲ. ಈ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನು ಒಳಗುಹೊರಗುಗಳೆಂಬುದನ್ನು ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಅರಿಯದೆ ಇರುತ್ತಾನೆ' ಎಂದಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಹೀಗೆ ಅರಿಯದೆ ಇರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು? ಇದಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಏಕೆ ಹೇಳಬಾರದು? – ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಯೋಚಿಸಬಹುದೆಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ತಾವೇ ಇದಕ್ಕೂ ಶ್ರುತಿಸಮ್ಮತವಾದ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ: **''ಕಸ್ಮಾದಯಮಹಮಸ್ಮೀತ್ಯಾತ್ಮನಂ ವಾ ಬಹಿರ್ವೇಮಾನಿ ಭೂತಾನೀತಿ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಯೋರಿವ ನ ಜಾನಾತೀತ್ಯತ್ರೋಚ್ಯತೇ । ಶೃಣ್ವತ್ರಾಜ್ಞಾನಹೇತುಮ್ । ಏಕತ್ವಮೇವಾಜ್ಞಾನಹೇತುಃ ॥''** (ನಾನು ಇಂಥವನು, ಹೊರಗೆ ಇಂಥ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿವೆ – ಎಂದು ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಅರಿಯು

ವಂತೆ ಏತಕ್ಕೆ ಅರಿಯುವದಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಕೇಳು, ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಇರುವದೇ ಹೀಗೆ ತಿಳಿದಿರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು.) ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅವಿದ್ಯಾ ವಾದಿಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವು ದೊರೆಯುವಹಾಗಿಲ್ಲ.

ಆಚಾರ್ಯರು ಈ ಮಂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದೇ ವಿಷಯವಾಗಿ ಬರೆಯುವ ಮತ್ತೆರಡು ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಾಚಕರ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಸಾಗುತ್ತೇವೆ.

(1) ನಾನಾತ್ವೇ ಚ ಕಾರಣಮಾತ್ಮನೋ ವಸ್ತ್ವಂತರಸ್ಯ ಪ್ರತ್ಯುಪಸ್ಥಾಪಿಕಾವಿದ್ಯೇತ್ಯುಕ್ತಮ್। ತತ್ರ ಚಾವಿದ್ಯಾಯಾ ಯದಾ ಪ್ರವಿವಿಕ್ತೋಽಭವತಿ ತದಾ ಸರ್ವೈಕತ್ವಮೇವಾಸ್ಯ ಭವತಿ । ತತಶ್ಚ ಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯಾದಿಕಾರಕವಿಭಾಗೇಽಸತಿ ಕುತೋ ವಿಶೇಷವಿಜ್ಞಾನಪ್ರಾದುರ್ಭಾವಃ ಕಾಮೋ ವಾ ಸಂಭವತಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕೇ ಸ್ವರೂಪಸ್ಥೇ ಆತ್ಮಜ್ಯೋತಿಷಿ?

(ನಾನಾತ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ತನಗಿಂತಲೂ ಬೇರೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದೆ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಯಾವಾಗ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ತಾನು ಬೇರ್ಪಡುತ್ತಾನೋ ಆಗ ಎಲ್ಲವೂ ತಾನೇ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಇದರಿಂದ ಜ್ಞಾನ, ಜ್ಞೇಯ – ಮುಂತಾದ ಕಾರಕಗಳ ವಿಭಾಗವು ಇಲ್ಲವಾಗುವದು. ಆಗ ನಾನು, ಇದು – ಎಂಬ ಬಿಡಿಯರಿವು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಗಬೇಕು? ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಆತ್ಮಜ್ಯೋತಿಯು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಂತಿರುವಾಗ ಕಾಮವಾದರೂ ಹೇಗೆ ಆಗಬೇಕು?)

(2) ಆತ್ಮಕಾಮಮ್, ಆತ್ಮೈವ ಕಾಮಾ ಯಸ್ಮಿನ್‌ರೂಪೇ । ಅನ್ಯತ್ರ ಪ್ರವಿಭಕ್ತಾ ಇವಾನ್ಯತ್ವೇನ ಕಾಮ್ಯಮಾನಾ ಯಥಾ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಯೋಸ್ತಸ್ಯಾತ್ಮೈವ, ಅನ್ಯತ್ವಪ್ರತ್ಯುಪಸ್ಥಾಪಕಹೇತೋರವಿದ್ಯಾಯಾ ಅಭಾವಾತ್ ।

(ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಮಗಳೆಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವವು. ಬೇರೆಯ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ, ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ, ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವಂತೆಯೂ ಅವನ್ನು ತಾನು ಕಾಮಿಸುವಂತೆಯೂ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಕಾಮಗಳು, ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ; ಏಕೆಂದರೆ ತನಗಿಂತ ಅವು ಬೇರೆಯೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಇಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ.)

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಅವಿದ್ಯಾವಿಚಾರವು ಸಾಕು. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಾನು, ಇವರು – ಎಂದು ಅರಿಯದಿರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲ, ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಇರುವದೇ ಕಾರಣ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮನು ಸ್ವಯಂಜ್ಯೋತಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ – ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕ

ವಾಗಿ ಮಂತ್ರವು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ನಿಜವಾಗಿ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಅವಿದ್ಯಾಕಾಮಕರ್ಮರಹಿತವಾಗಿಯೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವದೆಂದೂ (**"ಸುಷುಪ್ತೇಽಗ್ರಹಣಮೇಕೀಭಾವಾದ್ಧೇತೋಃ,.... ಅತ್ರಚೈತತ್ಕೃತಮವಿದ್ಯಾಕಾಮಕರ್ಮವಿನಿರ್ಮುಕ್ತಮೇವ ತದ್ರೂಪಂ ಯತ್ಸುಷುಪ್ತ ಆತ್ಮನೋ ಗೃಹ್ಯತೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷತ ಇತಿ"**) ಸಾರಿಸಾರಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಈ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಏನೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಸಂಶಯವು ಯಾರಿಗೂ ಉಳಿಯುವದಕ್ಕೇ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಪಡೆಯುವ ರೂಪವು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಸರ್ವಸಂಸಾರಧರ್ಮಗಳಿಂದಲೂ ಮುಕ್ತವಾಗಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಶ್ರುತಿಯೇ ಡಂಗುರಹೊಡೆದಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಮಂತ್ರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿ ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಪರಿಸಮಾಪ್ತಿಗೊಳಿಸುವೆವು.

ಅತ್ರ ಪಿತಾಽಪಿತಾ ಭವತಿ ಮಾತಾಽಮಾತಾ ಲೋಕಾ ಅಲೋಕಾ ದೇವಾ ಅದೇವಾ ವೇದಾ ಅವೇದಾಃ । ಅತ್ರ ಸ್ತೇನೋಽಸ್ತೇನೋ ಭವತಿ ಭ್ರೂಣಹಾಽಭ್ರೂಣಹಾ ಚಾಣ್ಡಾಲೋಽಚಾಣ್ಡಾಲಃ ಪೌಲ್ಕಸೋಽಪೌಲ್ಕಸಃ ಶ್ರಮಣೋಽಶ್ರಮಣಸ್ತಾಪಸೋಽತಾಪಸೋಽನನ್ವಾಗತಂ ಪುಣ್ಯೇನಾನನ್ವಾಗತಂ ಪಾಪೇನ ತೀರ್ಣೋ ಹಿ ತದಾ ಸರ್ವಾಞ್ಛೋಕಾನ್ ಹೃದಯಸ್ಯ ಭವತಿ ॥ ॥ 4-4-22 ॥

ಭಾವಾರ್ಥ : "ಇಲ್ಲಿ ತಂದೆಯು ತಂದೆಯಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವನು, ತಾಯಿಯು ತಾಯಿಯಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವಳು, ಲೋಕಗಳು ಲೋಕಗಳಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವವು, ದೇವತೆಗಳು ದೇವತೆಗಳಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವರು; ಇಲ್ಲಿ ಕಳ್ಳನು ಕಳ್ಳನಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವನು, ಭ್ರೂಣಹತ್ಯೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದವನು ಭ್ರೂಣಹತ್ಯೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದವನಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ, ಚಂಡಾಲನು ಚಂಡಾಲನಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ, ಪೌಲ್ಕಸನು ಪೌಲ್ಕಸನಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ, ಸಂನ್ಯಾಸಿಯು ಸಂನ್ಯಾಸಿಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ, ತಪಸ್ವಿಯು ತಪಸ್ವಿಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ, ಇಲ್ಲಿರುವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪಾಪವೂ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ, ಪುಣ್ಯವೂ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ಹೃದಯದ ಸಕಲ ಶೋಕಗಳನ್ನೂ ದಾಟಿರುತ್ತಾನೆ."



54. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರ - 2

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತಪ್ರಾಚೀನವೆಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕರು ಗಣಿಸಿರುವ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕಛಾಂದೋಗ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಿದೆ

ಯೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಕೆಲವು ಶ್ರುತಿವಚನಗಳನ್ನು ಭಾಷ್ಯದ ಆಧಾರದಿಂದ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಈ ಉಪ ನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸುಷುಪ್ತಿಯ ವಿಚಾರವನ್ನು ಬಹಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯು ಅಜ್ಞಾನಾವಸ್ಥೆಯೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಿದ್ದರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಅದು ಅದ್ವಿತೀಯಚೈತನ್ಯ ಸ್ವರೂಪವೆಂಬುದನ್ನೂ ಆ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದ ಆತ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು ಮಾತ್ರ ಇರುವದರಿಂದ ಅದು ಸಂಸಾರಾತೀತವಾದ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಅನುಭವವು – ಎಂಬುದನ್ನೂ ಹಿಂದಿನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಈಗ ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಶ್ರುತಿವಚನಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿ ಈ ಶ್ರುತಿಯ ವಿಚಾರ ವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಸಾಗುವೆವು.

ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯವೊಂದೇ ಅಲ್ಲದೆ ಶ್ರೀಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರವರು ಬರೆದಿರುವ **ಭಾಷ್ಯಾವಾರ್ತಿಕವೂ** ಸಹಾಯಕ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ಹೇಳಿರುವದೇನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವದೂ ಲಾಭಕರವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಮೊದಲು ಪ್ರಕೃತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕೆಲವು ವಾರ್ತಿಕಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮನು ಸಂಚರಿಸುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿವಚನಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸುರೇಶ್ವರರ ಮತವೇನೆಂದರೆ,

ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಸುಷುಪ್ತೇಷು ಸಂಚಾರೋಽಯಂ ಪ್ರಮಾನ್ತರಾತ್ ।
ಸಿದ್ಧೋ ಯಸ್ಮಾದತಸ್ತಸ್ಮಿನ್ವಾಕ್ಯಂ ಸ್ಯಾದನುವಾದಕಮ್ ॥ (4-3-1113)

ಕ್ರಮಸಂಚಾರಿಣಸ್ತಸ್ಯ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಸುಷುಪ್ತಿಷು ।
ಬ್ರಹ್ಮತ್ವಂ ನಾನ್ಯತೋಽಜ್ಞಾಯಿ ವಾಕ್ಯಂ ತತ್ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಕೃತ್ ॥ (1114)

''ಆತ್ಮನು ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಸುಷುಪ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥವಲ್ಲ, ಬರಿಯ ಅನು ವಾದವು. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಿರುವ ಆತ್ಮನು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿರುವನೆಂಬುದು ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ತಿಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ವಾಕ್ಯವು ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆ.'' ಈ ಸುರೇಶ್ವರ ವಚನದಿಂದ ಆತ್ಮನ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ವಿಚಾರವು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆಯೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದಲ್ಲವೆ?

ಈ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ರೂಪವೇ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದದ್ದು – ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಹೀಗೆ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ:

ಏತದಸ್ಯ ಸ್ವತೋ ರೂಪಂ ಯದತ್ರೋಪಪ್ರದರ್ಶಿತಮ್ ।
ಅವಿದ್ಯಾಕಾಮಕರ್ಮಾದಿವಿವಿಕ್ತಂ ಯತ್ಸುಷುಪ್ತಗಮ್ ॥ **(1205)**

ಇತೋಽನ್ಯಥಾ ತು ಯದ್ರೂಪಂ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಸ್ವಲಕ್ಷಣಮ್ ।
ತದಸ್ಯ ಪರತೋ ಜ್ಞೇಯಮಾತ್ಮಾಜ್ಞಾನೈಕಹೇತುಕಮ್ ॥ **(1206)**

''ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆ, ಕಾಮ, ಕರ್ಮ – ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲದ ರೂಪವಿರುವದೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ರೂಪವೇ ಈ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದದ್ದು; ಆದರೆ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವು ಕಂಡು ಬರುತ್ತಿರುವದಲ್ಲ, ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಆದದ್ದೇ, ಅದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನ ಅಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ಕಾರಣವು.''

ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಅವಿದ್ಯಾಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಉಪಾಧಿಕೃತವಾದ ಬೇರೊಂದು ರೂಪವು ಕಾಣುತ್ತಿರುವದು. ಆ ರೂಪವು ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ಹೀಗೆಂದು ತಿಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ:

ಸ್ವಾಭಾಸವರ್ತ್ಮನೈವಾಸ್ತೇ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಸುಷುಪ್ತಿಷು ।
ಅವಿದ್ಯಾಕಾಮಕರ್ಮಾದಿ ಬಿಭರ್ತೀವ ನ ತು ಸ್ವತಃ ॥ **(1377)**

''ತನ್ನ ಆಭಾಸದ ರೂಪದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನ ಸುಷುಪ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯಾಕಾಮಕರ್ಮಗಳ ಸಂಬಂಧವಿರುವಂತೆ ತೋರುವದೇ ಹೊರತು ತನ್ನ ರೂಪದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇವು ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ.'' ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ತಮಗೆ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿರುವಂತೆಯೂ ಅವಿದ್ಯಾಕಾಮಕರ್ಮಗಳ ಸಂಬಂಧವಿರುವಂತೆಯೂ ತೋರುವದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಈ ವಾರ್ತಿಕವಚನವೂ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಈಗ ಸುಷುಪ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡೋಣ. ಅಲ್ಲಿ ನಾನು, ಮತ್ತೊಬ್ಬರು – ಎಂಬ ಅರಿವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಅವಸ್ಥೆಯೆನ್ನಬೇಕಲ್ಲವೆ? – ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಇರುವದರಿಂದಲೇ ಈ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ; ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಸಮ್ಮತಿಯೂ ಅದಕ್ಕೆ ಇರುತ್ತದೆ –

ಎಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶಂಕೆಯು ತಲೆದೋರುತ್ತದೆ. ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವೆಂಬುದು ಆತ್ಮನ ಸ್ವಭಾವವಾದರೆ ಅವನು ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಇದ್ದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಆ ಸ್ವರೂಪವೇಕೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ? ಅದು ಆಗಲೂ ಇರುವದಾದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗದೆ ಇರಲು ಕಾರಣವೇನು? ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ:

ಯದ್ವೈ ತನ್ನ ಪಶ್ಯತಿ ಪಶ್ಯನ್ವೈ ತನ್ನ ಪಶ್ಯತಿ ನ ಹಿ ದ್ರಷ್ಟುರ್ದೃಷ್ಟೇರ್ವಿಪರಿಲೋಪೋ ವಿದ್ಯತೇಽವಿನಾಶಿತ್ವಾತ್ । ನ ತು ತದ್ದ್ವಿತೀಯಮಸ್ತಿ ತತೋಽನ್ಯದ್ವಿಭಕ್ತಂ ಯತ್ಪಶ್ಯೇತ್ ॥ ॥ 4-3-23 ॥

ಭಾವಾರ್ಥ :– "ಆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಮತ್ತೊಂದನ್ನೇನೂ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ; ತಾನು ನೋಡುವವನಾಗಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಅಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಾಣದೆ ಇರುತ್ತಾನೆ. ನೋಡುವವನ ನೋಟಕ್ಕೆ ನಾಶವಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಅವಿನಾಶಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಆ ದ್ರಷ್ಟೃವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುವು ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಅದು ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿತ್ತು."

ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು ಎರಡು ವಿಷಯ: ಆತ್ಮನ ದೃಷ್ಟಿಯು ನಿತ್ಯವಾದ ಚೈತನ್ಯಪ್ರಕಾಶವು; ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಒಪ್ಪುವ ಮಾತೇ ಅಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಾಣುವದಕ್ಕೆ ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಾದ ಚೈತನ್ಯವು ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೊಂದೇ ಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ, ನೋಡುವದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುವು ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೂ ಅದು ಕಾಣದೆ ಹೋಗಬಹುದು. ವಸ್ತುವು ಎದುರಿಗೇ ಇದ್ದರೂ ಕುರುಡನಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವದಿಲ್ಲ; ಕಣ್ಣು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ವಸ್ತುವು ಎದುರಿಗಿಲ್ಲದೆ ಇದ್ದರೆ ಕಾಣಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ದೃಷ್ಟಿಯ ಅಭಾವ, ವಸ್ತುವಿನ ಅಭಾವ – ಈ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿಂದಲೂ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಆಗದೆ ಹೋಗಬಹುದಷ್ಟೆ. ಈ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನ ಚೈತನ್ಯವು ನಿತ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಅಭಾವವೆಂಬುದು ಒಪ್ಪತಕ್ಕದ್ದಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುವು ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಅದು ಕಾಣದಿರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದಾಯಿತು – ಎಂಬುದು ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ.

ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹಿಂದಿನ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸಿ ವಿವರಿಸಿರುವದು ಹೇಗೆಂದರೆ "**ಯದ್ಧಿ ತದ್ವಿಶೇಷದರ್ಶನಕಾರಣಮನ್ತಃಕರಣಂ ಚಕ್ಷುರ್ರೂಪಂ ಚ ತದವಿದ್ಯಯಾನ್ಯತ್ವೇನ ಪ್ರತ್ಯುಪಸ್ಥಾಪಿತಮಾಸೀತ್ । ತದೇತಸ್ಮಿನ್ ಕಾಲ ಏಕೀ**

ಭೂತಮ್ । ಆತ್ಮನಃ ಪರೇಣ ಪರಿಷ್ವಙ್ಗಾತ್ । ದ್ರಷ್ಟುರ್ಹಿ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನಸ್ಯ ವಿಶೇಷ ದರ್ಶನಾಯ ಕರಣಮನ್ಯತ್ವೇನ ವ್ಯವತಿಷ್ಠತೇ । ಅಯಂ ತು ಸ್ವೇನ ಸರ್ವಾತ್ಮನಾ ಸಂಪ ರಿಷ್ವಕ್ತಃ ಸ್ವೇನಪರೇಣ ಪ್ರಾಜ್ಞೇನಾತ್ಮನಾ ಪ್ರಿಯಯೇವ ಪುರುಷಃ । ತೇನ ನ ಪೃಥಕ್ತ್ವೇನ ವ್ಯವಸ್ಥಿತಾನಿ ಕರಣಾನಿ ವಿಷಯಾಶ್ಚ । ತದಭಾವಾದ್ವಿಶೇಷದರ್ಶನಂ ನಾಸ್ತಿ ॥'' ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ನೋಡುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಅಂತಃಕರಣ, ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯ, ರೂಪ – ಇವುಗಳು. ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಇವು ಬೇರೆಬೇರೆಯಿರುವಂತೆ ಎಚ್ಚ ರದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಈಗ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಈಗ ಪರಮಾತ್ಮನೊಡನೆ ಆಲಂಗಿತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನನಾದ ದ್ರಷ್ಟೃವು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಕರಣವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಈ ಆತ್ಮನು ಈಗ ಸರ್ವಾತ್ಮನಾದ ಪ್ರಾಜ್ಞನೆಂಬ ತನ್ನ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ, ಪ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಪುರುಷನು ಆಲಿಂಗಿತನಾಗಿರುವಂತೆ, ಆಲಿಂಗಿತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಿರುವವರಿಂದ ಕರಣಗಳಾಗಲಿ ವಿಷಯಗಳಾಗಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದ ರಿಂದಲೇ ವಿಶೇಷವಿಷಯದ ದರ್ಶನವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವಾರ್ತಿಕ ಕಾರರು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವದು ಹೇಗೆಂದರೆ:

ತತ್ತು ದ್ವಿತೀಯಂ ನೇಹಾಸ್ತಿ ತಮೋಽನರ್ಥಸ್ಯ ಕಾರಣಮ್ ।
ದ್ರಷ್ಟ್ರಾದಿರೂಪಸಂಭೇದಾದ್ಯತ್ಪಶ್ಯೇಜ್ಜಾಗರೇ ಯಥಾ ॥ (1519)

ಭಾವಾರ್ಥ :– ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ನಾಮರೂಪಾದಿಭೇದದಿಂದ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಎಲ್ಲಾ ಅನರ್ಥಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ದೃಷ್ಟ್ರಾದಿರೂಪದಿಂದ ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದಷ್ಟೆ, ಆ ರೂಪದಿಂದ ಅದು ಈ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವದೇ ದ್ವಿತೀಯವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡದಿರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು.

ಈಗ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅವಿದ್ಯಾಕಾಮಕರ್ಮಗಳು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಎರಡರ್ಥವಾಗಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಕುಂಬಾರನ ಮನೆ ಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಮಣ್ಣು ಇರುತ್ತದೆ, ಆಗ ಮಡಕೆಕುಡಿಕೆ – ಮುಂತಾದ ಅದರ ಕಾರ್ಯವು ಇರುವದಿಲ್ಲ; ಅವನು ಮಣ್ಣನ್ನು ತಿಗುರಿಯ ಮೇಲೆ ಇಟ್ಟು ಕೋಲಿನಿಂದ ತಿಗುರಿಯನ್ನು ತಿರುಗಿಸಿ ಕೆಲಸಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ ಆ ಮಡಕೆಕುಡಿಕೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವು. ಇದರಂತೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯ ದ್ರಷ್ಟ್ರಾದಿರೂಪದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ತನ್ನ ಕಾರ್ಯರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕಾರಣರೂಪದಲ್ಲಿದೆ – ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಲ್ಲ – ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು; ಅಥವಾ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ

ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಹಾಗೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದು ಸರಿ?

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಈಗಿನ ಕೆಲವರು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಕೊಡುವ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ ಮೊದಲನೆಯ ಅರ್ಥವೇ ಸರಿಯಾದದ್ದು. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಕಾರಣರೂಪ ದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯಂತೆ ಅನರ್ಥಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಆಗ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಎಣಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕಭಾಷ್ಯ ದಲ್ಲಿರುವ **'ಅನ್ಯತ್ವಪ್ರತ್ಯುಪಸ್ಥಾಪಕಹೇತೋರವಿದ್ಯಾಯಾ ಅಭಾವಾತ್'** (ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು 'ಯದ್ಯಪಿ ಸುಷುಪ್ತೇಽವಿದ್ಯಾ ವಿದ್ಯತೇ, ತಥಾಪಿ ನ ಸಾಭಿವ್ಯಕ್ತಾಽಸ್ತೀತ್ಯನರ್ಥಪರಿಹಾರೋ ಪಪತ್ತಿರಿತ್ಯರ್ಥಃ' (ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯಿದ್ದರೂ ಅದು ಹೊರತೋರಿಕೊಂಡಿರುವ ದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅನರ್ಥವು ಹೋಗಿರುತ್ತದೆ) ಎಂದು ಟೀಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದರೆ ಮುಕ್ತಿಗೂ ಆ ಅವಸ್ಥೆಗೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿ ಸುಷುಪ್ತಿಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಸಂಸಾರಬಂಧವು ಹೋಗಬೇಕಾಗು ತ್ತದೆ; ಸುಷುಪ್ತಿಯಿಂದ ಯಾರೂ ಮತ್ತೆ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಬರದೆ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಕಾರಣರೂಪದಲ್ಲಿರುವದೆಂದೇ ಒಪ್ಪಬೇಕೆಂಬುದು ಈಗಿನ ವೇದಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿರುವದು.

ಇದು ದೊಡ್ಡ ವಾದಗ್ರಸ್ತವಿಷಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸು ವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.★ ಆದರೆ ಇಷ್ಟು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಾಚಕರು ನೆನಪಿಟ್ಟರೆ ಸಾಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಕಾರ್ಯರೂಪ, ಕಾರಣರೂಪ – ಎಂಬ ಎರಡು ರೂಪಗಳಿವೆಯೆಂದು ತಮ್ಮ ಯಾವ ಭಾಷ್ಯಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ಪರಸ್ಪರಾಧ್ಯಾಸವೇ, ಒಂದರಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಆರೋಪಿಸುವದೇ – ಎಂದು ಸಾರಿ ಸಾರಿ ಸ್ಪಷ್ಟೋಕ್ತಿಯಿಂದ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಸಕಲ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ಮೂಲವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ವಿಧಿ ಪ್ರತಿಷೇಧಮೋಕ್ಷ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೆಲ್ಲ ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯ ವ್ಯವಹಾರದ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣ ಗಳೆಂದೂ ಬಾಯಿಬಿಟ್ಟು ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಅಧ್ಯಾಸರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರ್ಯವೇ ಎಂಬುದು **ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತ**ದ ತಿರುಳು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣದಿಂದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವೂ ಅನಾತ್ಮ

★ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ತಿಳಿಯಬೇಕೆನ್ನುವವರು **"ಮೂಲಾವಿದ್ಯಾನಿರಾಸ ಅಥವಾ ಶಂಕರಹೃದಯ"** ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತಗ್ರಂಥವನ್ನು ನೋಡಬೇಕು.

ಧರ್ಮವೆಂದೂ ಅದೂ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೆಂದೂ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೆಂಬ ಪರಮಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಒಂದು ಭಾವರೂಪ ತತ್ತ್ವವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣರೂಪವಾದ ಪರಿಣಾಮವುಂಟೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ – ಅವಿದ್ಯೆ, ಕಾಲ, ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವ – ಇವೆಲ್ಲವೂ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದೂ ಆತ್ಮಸತ್ತೆಗೆ ಸಮವಾದ ಇರವುಳ್ಳವೆಂದೂ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಯಾವ ಅದ್ವೈತಿಗಳಿಗೂ ಇಷ್ಟವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಅರ್ಥವನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾಡುವದು ಯುಕ್ತಿವಿರುದ್ಧವೂ ನಿರಾಧಾರವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇದು ಹಾಗಿರಲಿ. ಪ್ರಕೃತವಾದ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನ ವಾರ್ತಿಕದಿಂದಲೇ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಉತ್ತರವು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಅವಿದ್ಯಾದಿಗಳು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲವೆಂದರೇನೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ಏನು ಹೇಳಿರುವರೋ ನೋಡಿ:

ಅವಿದ್ಯಾದೇರಭಾವೋಕ್ತ್ಯಾ ಕೂಟಸ್ಥಾತ್ಮೈವ ಭಣ್ಯತೇ ।
ಕಾರಣಾತ್ಮಾ ಯತೋಽಭಾವಃ ಕಾರ್ಯಾಖ್ಯಸ್ಯೇಹ ವಸ್ತುನಃ ॥ (1520)

(ಭಾವಾರ್ಥ : ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಮುಂತಾದವು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಕೂಟಸ್ಥನಾದ ಆತ್ಮನೇ ಅಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಅರ್ಥ. ಕಾರ್ಯದ ಅಭಾವವೆಂದರೆ ಕಾರಣವೇ ಅಲ್ಲವೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯವಾದ ಅವಿದ್ಯಾದಿಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾದ ಆತ್ಮನೇ ಇಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆ.) ಈ ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿರುವ ಮುಖ್ಯವಾದ ಆಶಯವು ಇದು. ಆತ್ಮನು ಕೂಟಸ್ಥನೇ, ಅವನಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯಾಕಾಮಕರ್ಮಗಳು ಇವೆಯೆಂದು ಅವಿದ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನೇ ಸಕಲಕ್ಕೂ ಜನ್ಮಸ್ಥಿತಿಲಯಕಾರಣನೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು; ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನೇ ಕಾರಣನು, ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಕಾರ್ಯವು. ಕಾರ್ಯದ ಅಂದರೆ ಆರೋಪಿತದ ಅಭಾವವು, ಕಾರಣವು ಅಂದರೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವೇ. ಶುಕ್ತಿರಜತವು ತೋರುವದು ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿಯೇ, ಆದ್ದರಿಂದ ಶುಕ್ತಿರಜತದ ಅಭಾವವು ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ; ಇದರಂತೆ ಅವಿದ್ಯಾದಿಸಕಲಪ್ರಪಂಚದ ಅಭಾವವನ್ನು ಆತ್ಮನೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಆತ್ಮನೇ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆ.

ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರಣಾವಿದ್ಯೆಯು ಇರುವದೆಂದು ಹೇಳುವವರು ''ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನನಗೇನೂ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ'' ಎಂಬ ಪರಾಮರ್ಶವನ್ನು ಒಂದು ಬಲವಾದ ಆಧಾರವಾಗಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಮೇಲೆ ನಾವು ಉದಾಹರಿಸಿರುವ 'ಯದ್ವೈ ತನ್ನ ಪಶ್ಯತಿ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ತಿಳಿಯದೆ ಇರುವದಕ್ಕೆ ಚೈತನ್ಯರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಇರುವದೇ, ಎಂದರೆ ಅನಾತ್ಮವಸ್ತುವು ತನ್ನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲದಿರುವದೇ, ಕಾರಣವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಾವಿದ್ಯಾವಾದಿಗಳ ಪಕ್ಷವು ಶ್ರುತಿಗೆ

ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಅದು ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ದೆಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅನುಭವವು ಕೂಟಸ್ಥಾತ್ಮನ ಅನುಭವವೇ, ಅವಿದ್ಯಾನುಭವವಲ್ಲ – ಎಂಬುದನ್ನು ವಾರ್ತಿಕ ಕಾರರೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ,

ಪ್ರಮಾತ್ರಾದ್ಯನಭಿವ್ಯಾಪ್ತಂ ವಸ್ತು ಪೂರ್ವಂ ಸಮೀಕ್ಷ್ಯ ಹಿ ।
ನಾದ್ರಾಕ್ಷಮಿತಿ ಸಂಧತ್ತೇ ದೃಷ್ಟವತ್ಸ್ವಚಿದಾತ್ಮನಾ ॥ **॥ 1420 ॥**

ಪ್ರಮಾತೃವೇ ಮುಂತಾದ ತ್ರಿಪುಟಿಯ ಸೋಂಕಿಲ್ಲದ ಪರಮಾರ್ಥವಸ್ತುವನ್ನು ಮೊದಲು ಕಂಡಿರುವದರಿಂದಲೇ 'ನಾನು ನೋಡಿಲ್ಲ' – ಎಂಬ ಅನುಸಂಧಾನವಾಗು ತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಚಿದಾತ್ಮರೂಪದಿಂದಲೇ ಆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡಿರುತ್ತಾನೆಂಬಂತೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಈ ಅನುಸಂಧಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾತೃಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಕೂಟಸ್ಥಾತ್ಮನ ಅನುಭವವಿರುವದರಿಂದಲೇ ಈ ಅರಿವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು – ಎಂಬುದು ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಆಶಯವು. ಈ ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ ಸ್ಮರಣೆಯ ಬಲದಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಸಾಧಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ; ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಅನುಭವವೇ ಎಚ್ಚರದ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಅನು ಭವವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಎಚ್ಚರದ ಸ್ಮೃತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ಮೃತಿಯೇ ಅಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಈ ಮೊದಲೇ* ನಾವು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸುರೇಶ್ವರರ ವಾರ್ತಿಕದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಇದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ,

ನ ಸುಷುಪ್ತಿಗವಿಜ್ಞಾನಂ ನಾಜ್ಞಾಸಿಷಮಿತಿ ಸ್ಮೃತಿಃ ।
ಕಾಲಾದ್ಯವ್ಯವಧಾನತ್ವಾನ್ನಹ್ಯಾತ್ಮಸ್ಥಮತೀತಭಾಕ್ ॥
ನ ಭೂತಕಾಲಸ್ಪೃಕ್ ಪ್ರತ್ಯಙ್ನಚಾಗಾಮಿಸ್ಪೃಗೀಕ್ಷ್ಯತೇ ।
ಸ್ವಾರ್ಥದೇಶಃ ಪರಾರ್ಥೋಽರ್ಥೋ ವಿಕಲ್ಪಸ್ತೇನ ಸ ಸ್ಮೃತಃ ॥ **1-4-300, 301**

ಈ ವಾಕ್ಯದ ಭಾವವೇನೆಂದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲ, ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ 'ನಾನು ಅರಿಯಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಸ್ಮರಣೆಯು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ದೆಂದರೇನರ್ಥ? ಹಿಂದೆ ಇಂಥ ಅನುಭವವಿತ್ತು, ಇಂಥ ಅನುಭವವಿರಲಿಲ್ಲ – ಎಂದು ಜಾಗರಿತಾವಸ್ಥೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಮರಣೆಯಾಗಬಹುದು; ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಹಿಂದೆ ಮುಂದೆ – ಎಂಬಿವೆರಡೂ ಜಾಗರಿತಕಾಲಕ್ಕೇ ಸೇರಿರುತ್ತವೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ

*ಹಿಂದಿನ ಕನಸಿನ ಮತ್ತು ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಸ್ಮರಣೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ನೋಡಿ.

ಅನುಭವವಾದದ್ದನ್ನು ಈಗ ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯ ವಿಷಯವು ಹೀಗಿಲ್ಲ, ಅಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಶೇಷಾನುಭವವೂ ಆಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ, ಸುಷುಪ್ತಿ ಜಾಗ್ರತ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿ ಒಂದು ಕಾಲಪ್ರವಾಹವು ಇಲ್ಲವೂ ಇಲ್ಲ. 'ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಏನನ್ನೂ ಅರಿಯಲಿಲ್ಲ' – ಎಂಬ ಸ್ಮರಣೆಗೆ ವಿಷಯವಾದದ್ದು ಆತ್ಮನೆ, ಅಜ್ಞಾನವೆ? – ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಆತ್ಮನು ಭೂತಕಾಲಕ್ಕಾಗಲಿ ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲಿ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟವನೇ ಅಲ್ಲ, ಕಾಲಕ್ಕೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವ ನಿತ್ಯವರ್ತಮಾನ ಸ್ವರೂಪನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದಕಾರಣ ಆತ್ಮನು ಸ್ಮರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವನೆನ್ನುವುದಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲ, ಮಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವನೆ ನ್ನುವದಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲ – ಎಂದಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನೋಣವೆ? – ಎಂದರೆ ಅದೂ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಅದರ ಕಾರ್ಯವಾಗಲಿ, ಅವು ಶುಕ್ತಿ ರಜತದಂತೆ ಪರಾರ್ಥವಾಗಿರುವ ಕಲ್ಪಿತಪದಾರ್ಥಗಳೇ ಹೊರತು ಸ್ವತಂತ್ರ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲ; ಕಲ್ಪಿತವಸ್ತುವು ತನ್ನ ಅಧಿಷ್ಠಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಬೇರೆಯ ಕಡೆಗೆ ಕದಲಲಾರದಾದ್ದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಸ್ಮರಣೆ ಮಾಡುತ್ತೇ ವೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದು. 'ಇದು ಬೆಳ್ಳಿಯು' ಎಂದು ಕಪ್ಪೇಚಿಪ್ಪನ್ನು ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ತಿಳಿದವರು 'ಇದು ಕಪ್ಪೇಚಿಪ್ಪೇ ಸರಿ' ಎಂದು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ 'ಬೆಳ್ಳಿಯು ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿತ್ತು' ಎಂದು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವರೇನು? ಇಲ್ಲ, 'ಬೆಳ್ಳಿಯು ಇರಲೇ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ, ಅಷ್ಟೆ. ಬೆಳ್ಳಿಯು ಬಾಧಿತವಾಗದೆ ಇರುವಾಗಲಂತೂ ಅದು ಎದುರಿಗೇ ಕಾಣುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅಂತೂ ಈ ವಿಚಾರದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದೇನೆಂದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನ ಅಜ್ಞಾನವು ಅನುಭೂತವಾಯಿತೆಂಬುದೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ನಾವು ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವೆ ವೆನ್ನುವದೂ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನವು ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿ ಯಿಂದ ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ 'ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾನು ಏನನ್ನೂ ಅರಿಯಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದು ಸ್ಮರಣೆಯಲ್ಲದ್ದರೆ ಎಂಥ ಅರಿವು? – ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಅದು 'ವಿಕಲ್ಪವೇ' ಎಂದು ಉತ್ತರಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಕಲ್ಪವೆಂದರೆ ಯಾವ ವೃತ್ತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಯಾವದೊಂದು ಪದಾರ್ಥವೂ ಲೋಕ ದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೋ ಅಂಥ ವೃತ್ತಿಯು. ಅಂತೂ 'ಮೊಲದ ಕೊಂಬು' ಎಂಬ ಅರಿವಿ ನಂತೆ ಸೌಷುಪ್ತಪರಾಮರ್ಶವೆಂಬುದೂ ವಿಕಲ್ಪವೇ ಹೊರತು ಸ್ಮರಣೆಯಲ್ಲ – ಎಂಬುದು ವಾರ್ತಿಕಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಯಿತು.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದ ವಿಚಾರವು ಸಾಕು. ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾ ತ್ರಯವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಬಹುಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆಯೆಂದೂ ಭಾಷ್ಯಕಾರರೂ ವಾರ್ತಿಕ ಕಾರರೂ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಆತ್ಮನ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವದೆಂಬುದೂ ಈಗ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರದಲ್ಲಿ

ವೇದಾಂತಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಏನನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಎರಡು ವಾರ್ತಿಕ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿ ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಉಪ ಸಂಹಾರಮಾಡುವೆವು:

ಅಲುಪ್ತದೃಷ್ಟಿರಾತ್ಮಾಯಂ ಯಥೋಕ್ತಃ ಸ್ವಪ್ನಬೋಧಯೋಃ ।
ಪ್ರಾಜ್ಞೋಽಪಿ ಚ ತಥೈವಾಯಂ ಯದ್ವೈ ತದಿತಿ ವಾಕ್ಯತಃ ॥
ಅತಿಕಾರಕಹೇತುಶ್ಚ ಯಥಾತ್ಮಾಯಂ ಸುಷುಪ್ತಗಃ ।
ಕೂಟಸ್ಥದೃಷ್ಟಿಮಾತ್ರತ್ವಾತ್ತಥಾ ಸ್ವಪ್ನಪ್ರಬೋಧಯೋಃ ॥ **(4-3-1907, 1908)**

ಭಾವಾರ್ಥ : "ಈ ಆತ್ಮನು ಕನಸು, ಎಚ್ಚರ – ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ನಿತ್ಯ ಚೈತನ್ಯರೂಪನಾಗಿಯೇ ಇರುವನೋ ಹಾಗೆಯೇ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತಾನೆ; ಇದಕ್ಕೆ 'ಯದ್ವೈ ತನ್ನ ಪಶ್ಯತಿ' ಎಂಬ ಅನುಭವಾನುಸಾರಿ ಶ್ರುತಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣವು. ಇದಲ್ಲದೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಈ ಆತ್ಮನು ಯಾವ ಕಾರ್ಯಕಾರಣರೂಪಪ್ರಪಂಚವೂ ಇಲ್ಲದೆ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚನಾಗಿ ಕೇವಲ ಕೂಟಸ್ಥಚೈತನ್ಯನಾಗಿರುವನೋ ಹಾಗೆಯೇ ಸ್ವಪ್ನಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆ ಗಳಲ್ಲಿಯೂ **ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚನೇ** ಆಗಿ ಅದ್ವಿತೀಯಚೈತನ್ಯನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ."



55. ಛಾಂದೋಗ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರ - 1

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತಪ್ರಾಚೀನವೆಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕರು ಪರಿಗಣಿಸಿರುವ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ, ಛಾಂದೋಗ್ಯ – ಇವೆರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈವರೆಗೆ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಸುರೇಶ್ವರವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಆತ್ಮನು ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚನಾದ ನಿತ್ಯ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯನಾಗಿರುವನೆಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಏಕಮಾತ್ರ ಸಾಧನವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಯೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈಗ ಇದೇ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಛಾಂದೋಗ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಕೆಲವು ವಚನಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವೆವು.

ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ವಿಚಾರವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಸಲ ಶ್ವೇತುಕೇತುವಿಗೆ ಅವನ ತಂದೆಯಾದ ಉದ್ದಾಲಕನು ಸದ್ರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮನೆಂದು ಮನಗಾಣಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿ ಈ ವಚನವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ.

ಉದ್ದಾಲಕೋ ಹಾರುಣಿಃ ಶ್ವೇತಕೇತುಂ ಪುತ್ರಮುವಾಚ ಸ್ವಪ್ನಾನ್ತಂ ಮೇ ಸೋಮ್ಯ ವಿಜಾನೀಹಿ ಯತ್ರೈತತ್ಪುರುಷಃ ಸ್ವಪಿತಿ ನಾಮ ಸತಾ ಸೋಮ್ಯ ತದಾ ಸಂಪನ್ನೋ ಭವತಿ ಸ್ವಮಪೀತೋ ಭವತಿ ತಸ್ಮಾದೇನಗ್ಂ ಸ್ವಪಿತೀತ್ಯಾಚಕ್ಷತೇ ಸ್ವಗ್ಂ ಹ್ಯಪೀತೋ ಭವತಿ ॥
॥ 6-8-1 ॥

(ಅರುಣನ ಮಗನಾದ ಉದ್ದಾಲಕನು ತನ್ನ ಮಗನಾದ ಶ್ವೇತಕೇತುವನ್ನು ಕುರಿತು ಇಂತೆಂದನು: 'ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, ಸ್ವಪ್ನಾನ್ತವನ್ನು ನನ್ನಿಂದ ಕೇಳಿ ತಿಳಿದುಕೊ. ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, ಯಾವಾಗ ಈ ಪುರುಷನಿಗೆ ಸ್ವಪಿತಿ (ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಾನೆ) ಎಂಬ ಹೆಸರಾಗುವದೋ ಆಗ ಇವನು ಸತ್ತಿನೊಡನೆ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ; ತನ್ನಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವನನ್ನು ಸ್ವಪಿತಿ (ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಾನೆ) ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಇವನು ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಲಯ ವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ')

ಈ ಶ್ರುತಿಯ ಆಶಯವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಮನದಟ್ಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಇದರ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುವದು. ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದೇನೆಂದರೆ, "**ಯಸ್ಮಿನ್ಮನಸಿ ಜೀವೇನಾತ್ಮನಾನುಪ್ರವಿಷ್ಟಾ ಪರಾ ದೇವತಾ ಆದರ್ಶ ಇವ ಪುರುಷಃ ಪ್ರತಿಬಿಂಬೇನ, ಜಲಾದಿಷ್ವಿವ ಚ ಸೂರ್ಯಾದಯಃ ಪ್ರತಿಬಿಮ್ಬೈಃ, ತನ್ಮನೋಽನ್ನಮಯಂ ತೇಜೋಮಯಾಭ್ಯಾಂ ವಾಕ್ಪ್ರಾಣಾಭ್ಯಾಂ ಸಂಗತಮಧಿಗತಮ್ । ಯನ್ಮಯೋಯತ್ಸ್ಥಶ್ಚ ಜೀವೋ ಮನನದರ್ಶನಶ್ರವಣಾದಿವ್ಯವಹಾರಾಯ ಕಲ್ಪತೇ, ತದುಪರಮೇ ಚ ಸ್ವಂ ದೇವತಾರೂಪಮೇವ ಪ್ರತಿಪದ್ಯತೇ .... । ತಸ್ಯಾಸ್ಯ ಮನಃಸ್ಥಸ್ಯ ಮನಆಖ್ಯಾಂ ಗತಸ್ಯ ಮನ ಉಪಶಮದ್ವಾರೇಣೇನ್ದ್ರಿಯವಿಷಯೇಭ್ಯೋ ನಿವೃತ್ತಸ್ಯ ಯಸ್ಯಾಂ ಪರಸ್ಯಾಂ ದೇವತಾಯಾಂ ಸ್ವಾತ್ಮಭೂತಾಯಾಂ ಯದವಸ್ಥಾನಂ ತತ್ಪುತ್ರಾಯಾಚಿಖ್ಯಾಸುರುದ್ದಾಲಕೋ ಹಾರುಣೀಃ ಶ್ವೇತಕೇತುಂ ಪುತ್ರಮುವಾಚ ॥**"

ಈ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಒಂದೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನೂ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವದು ಬಹಳ ಪ್ರಯೋಜನಕರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (1) ಮೇಲೆ ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಶ್ರುತಿಯು ಯಾವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಹಿಂದಿನ ಗ್ರಂಥ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಜೀವರೂಪದಿಂದ ಪ್ರವೇಶಿಸಿರುತ್ತಾನೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ; ಈ ಮನಸ್ಸು ಅನ್ನಮಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಇದು ತೇಜೋಮಯವಾದ ವಾಕ್ಪ್ರಾಣಗಳೊಡನೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. (2) ಜೀವನು ಈ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಮನಸ್ಸೇ ತಾನೆಂಬ ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದ ತನ್ಮಯನಾಗಿರುವದರಿಂದಲೇ ಅವನಿಗೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಧರ್ಮಗಳಾದ ಮನನ, ದರ್ಶನ, ಶ್ರವಣ – ಮುಂತಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಇರುವವೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರವುಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. (3) ಪರಮಾತ್ಮನು ಜೀವರೂಪದಿಂದ ಈ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವನೆಂಬುದೂ ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲ; ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನೆದುರಿಗಿರುವ ಕನ್ನಡಿಯೊಳಗೆ

ತನ್ನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದ ರೂಪದಿಂದ ಹೊಕ್ಕಿರುವನೆಂಬುದು ಹೇಗೋ, ಮತ್ತು ಸೂರ್ಯಾದಿಗಳು ನೀರೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ರೂಪದಿಂದ ಒಳಹೊಕ್ಕಿರುವರೆಂಬುದು ಹೇಗೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಪರಮಾತ್ಮನೂ ತನ್ನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಂತಿರುವ **ಚಿದಾಭಾಸ**ರೂಪದಿಂದ ಈ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ತನ್ನ ಬಿಂಬಚೈತನ್ಯರೂಪದಿಂದ ಅವನು ಯಾವಾಗಲೂ ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. (4) ಹೀಗೆ ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಜೀವನಿಗೆ ಮನಸ್ಸೆಂದೇ ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸಿನೊಡನಿರುವಾಗಲೇ ಜೀವನ ವ್ಯವಹಾರವು ಸಾಗುತ್ತಿರುವದು; ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅವನು ಮನೋಮಯನಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವನೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೇ ಅವನು ಜೀವನೆನಿಸಿರುವನು. (5) ಯಾವಾಗ ಮನಸ್ಸು ಉಪಶಾಂತವಾಗುವದೋ ಆಗ ಜೀವನಿಗೆ ಇಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯಗಳೂ ಇಲ್ಲವಾಗುವವು, ಆಗ ತನ್ನ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ನಿಂತುಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅರುಣನ ಮಗನಾದ ಉದ್ದಾಲಕನು ತನ್ನ ಮಗನಾದ ಶ್ವೇತಕೇತುವಿಗೆ ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ.

ನಮ್ಮಗಳ ಆತ್ಮನು ಪರಿಶುದ್ಧನಾದ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪನೇ. ಅವನು ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಮನಸ್ಸೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯ ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದ ಶ್ರವಣ, ಮನನದರ್ಶನಾದಿವ್ಯಾಪಾರವುಳ್ಳವನೂ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃರೂಪನೂ ಆಗಿತೋರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಉಪಾಧಿಯು ಇಲ್ಲವಾಗಲು ತನ್ನ ಶುದ್ಧಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಇದ್ದುಬಿಡುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಮೇಲಿನ ಸಂಬಂಧಭಾಷ್ಯದಿಂದಲೇ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಸಂಬಂಧವಿರುವದರಿಂದ ಜೀವನ ಜೀವತ್ವವು ಆಗಲೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುವದೆಂದು ಹೇಳುವ ಈಗಿನ ಕೆಲವರು ವೇದಾಂತಿಗಳ ವಾದವು ಭಾಷ್ಯಸಮ್ಮತವಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಶ್ರುತಿಯ ಮೇಲಿನ ಕೆಲವು ನಿಸ್ಸಂದಿಗ್ಧವಾದ ಭಾಷ್ಯದ ವಚನಗಳನ್ನೂ ಉದಾಹರಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ 'ಸ್ವಪ್ನಾಂತ'ವೆಂಬ ಶ್ರುತಿಗತಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬಿಡಿಸುವ ವಚನಕ್ಕೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿರುವ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೋಡೋಣ: "**ಸ್ವಪ್ನಾನ್ತಂ ಸ್ವಪ್ನಮಧ್ಯಂ ಸ್ವಪ್ನ ಇತಿ ದರ್ಶನವೃತ್ತೇಃ ಸ್ವಪ್ನಸ್ಯಾಖ್ಯಾ । ತಸ್ಯ ಮಧ್ಯಂ ಸ್ವಪ್ನಾನ್ತಮ್, ಸುಷುಪ್ತಮಿತ್ಯೇತತ್ । ಅಥವಾ ಸ್ವಪ್ನಾನ್ತಂ ಸ್ವಪ್ನಸತತ್ತ್ವಮಿತ್ಯರ್ಥಃ । ತತ್ರಾಪ್ಯರ್ಥಾತ್ಸುಷುಪ್ತಮೇವ ಭವತಿ ।**" (ಸ್ವಪ್ನಾಂತವೆಂದರೆ ಸ್ವಪ್ನದ ನಡುವೆ ಎಂದರ್ಥ. ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ನವೆಂದರೆ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ನಿದ್ರೆಗೆ ಹೆಸರು; ಅದರ ನಡುವೆಯೆಂದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯು ಎಂದು ಭಾವ. ಅಥವಾ ಸ್ವಪ್ನಾಂತವೆಂದರೆ ಸ್ವಪ್ನದ ತಿರುಳು ಎಂದರ್ಥ; ಆಗಲೂ ಸ್ವಪ್ನಾನ್ತವೆಂದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯೆಂದೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ.) ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ನಾನ್ತ

ವೆಂದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯೇ ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಬಳಿಕ ಆಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಆಧಾರ ವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವದೇನೆಂದರೆ "**ಸ್ವಮಪೀತೋ ಭವತೀತಿ ವಚನಾತ್, ನ ಹ್ಯನ್ಯತ್ರ ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಸ್ವಮಪೀತಿಂ ಜೀವಸ್ಯೇಚ್ಛನ್ತಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿದಃ" ತತ್ರ ಹ್ಯಾದರ್ಶಾಪನಯನೇ ಪುರುಷಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಆದರ್ಶಗತೋ ಯಥಾ ಸ್ವಮೇವ ಪುರುಷಮಪೀತೋ ಭವತ್ಯೇವಂ ಮನಆದ್ಯುಪರಮೇ ಚೈತನ್ಯಪ್ರತಿಬಿಂಬರೂಪೇಣ ಜೀವೇನಾತ್ಮನಾ ಮನಸಿ ಪ್ರವಿಷ್ಟಾ ನಾಮರೂಪವ್ಯಾಕರಣಾಯ ಪರಾ ದೇವತಾ ಸಾ ಸ್ವಮೇವಾತ್ಮಾನಂ ಪ್ರತಿಪದ್ಯತೇ ಜೀವ ರೂಪತಾಂ ಮನಆಖ್ಯಾಂ ಹಿತ್ವಾ । ಅತಃ ಸುಷುಪ್ತ ಏವ ಸ್ವಪ್ನಾನ್ತಶಬ್ದವಾಚ್ಯ ಇತ್ಯ ವಗಮ್ಯತೇ ॥**" (ಇಲ್ಲಿ 'ತನ್ನನ್ನೇ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಸ್ವಪ್ನಾನ್ತ ವೆಂದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಬಲ್ಲವರು ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಹೊರತು ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಯೂ ಜೀವನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಿದರೆ ಕನ್ನಡಿಯೊಳಗಿನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ಹೇಗೆ ತನ್ನ ಪುರುಷನಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿ ಕೊಳ್ಳುವದೋ ಅದರಂತೆ ಈ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸೇ ಮುಂತಾದವು ಇಲ್ಲವಾಗಲು ಚೈತನ್ಯಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾದ ಜೀವರೂಪದಿಂದ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸುವದಕ್ಕೆಂದು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ್ದ ಪರದೇವತೆಯು ಆ ಮನಸ್ಸೆಂಬ ಜೀವರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತನ್ನ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ನಾಂತವೆಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಹೇಳಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.) ಈ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿಹೋಗುತ್ತಾನೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

ಇಷ್ಟಕ್ಕೂ ಸುಮ್ಮನಾಗದೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಸ್ವಪ್ನಕ್ಕೂ ಸುಷುಪ್ತಿಗೂ ಇರುವ ಮುಖ್ಯ ಭೇದವನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಇದೇ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ: **ಪುಣ್ಯಾಪುಣ್ಯಯೋಶ್ಚಾವಿದ್ಯಾಕಾಮೋಪಷ್ಟಮ್ಭೇನೈವ ಸುಖದುಃಖತದ್ದರ್ಶನಕಾರ್ಯಾರ ಮ್ಭಕತ್ವಮುಪಪದ್ಯತೇ ನಾನ್ಯಥೇತ್ಯವಿದ್ಯಾಕಾಮಕರ್ಮಭಿಃ ಸಂಸಾರಹೇತುಭಿಃ ಸಂಯುಕ್ತ ಏವ ಸ್ವಪ್ನ ಇತಿ ನ ಸ್ವಮಪೀತೋ ಭವತಿ । 'ಅನನ್ವಾಗತಂ ಪುಣ್ಯೇನಾನನ್ವಾಗತಂ ಪಾಪೇನ' 'ತೀರ್ಣೋ ಹಿ ತದಾ ಸರ್ವಾಞ್ಶೋಕಾನ್ ಹೃದಯಸ್ಯ ಭವತಿ' 'ತದ್ವಾ ಅಸ್ಯೈತದತಿಚ್ಛಂದಾ' 'ಏಷೋಽಸ್ಯ ಪರಮ ಆನನ್ದ' ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ರುತಿಭ್ಯಃ । ಸುಷುಪ್ತ ಏವ ಸ್ವಂ ದೇವತಾರೂಪಂ ಜೀವತ್ವವಿನಿರ್ಮುಕ್ತಂ ದರ್ಶಯಿಷ್ಯಾಮಿತ್ಯಾಹ-... ॥** (ಪುಣ್ಯಾ ಪುಣ್ಯಗಳೆರಡೂ ಅವಿದ್ಯಾಕಾಮಗಳ ಆಶ್ರಯದಿಂದಲೇ ಸುಖದುಃಖಗಳಿಗೂ ಅವುಗಳ ಅನು ಭವಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವಿದ್ಯಾಕಾಮಗಳಿಂದೊಡ ಗೂಡಿಯೇ ಇರುವದರಿಂದ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. 'ಪುಣ್ಯವೂ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳದ ಪಾಪವೂ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳದ', 'ಆಗ ಹೃದಯದ ಶೋಕಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ದಾಟಿರುತ್ತಾನೆ', 'ಇಲ್ಲಿ ಈತನ ರೂಪವು ಕಾಮರಹಿತವಾದದ್ದು' – ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿ ಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಜೀವತ್ವರಹಿತವಾದ ತನ್ನ ದೇವತಾರೂಪವನ್ನು

ತೋರಿಸುವೆನು – ಎಂದು ಶ್ವೇತಕೇತುವಿನ ತಂದೆಯು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ.) ಈ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಃ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯಾಕಾಮಕರ್ಮಗಳಿರುವದರಿಂದ ಸಂಸಾರ ಧರ್ಮವು ಜೀವನಿಗೆ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ, ಆಗಲೂ ಪರಮಾತ್ಮರೂಪವು ಇದ್ದರೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಚಿದಾಭಾಸರೂಪವೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದೊಂದು; ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಅವಿದ್ಯಾಕಾಮಕರ್ಮಗಳು ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಜೀವನು ತನ್ನ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಪರದೇವತಾರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದು ಬಿಡುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ ಆಗ ಅವನಿಗೆ ಸಂಸಾರಿತ್ವವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಮತ್ತೊಂದು. ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೊರಟಿದೆಯೆಂಬುದು ಆಚಾರ್ಯರು ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ವಚನಗಳಿಂದ ನೆನಪಿಗೆ ಬರುವಂತೆ ಇದೆ; ಆದರೆ ನಾವು ಆ ವಚನಗಳನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಎರಡು ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಚರ್ಚಿಸಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಿಸುವದು ಅನವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. **ಅಂತೂ ಆತ್ಮನು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಶುದ್ಧರೂಪದಿಂದಲೇ ಇರುತ್ತಾನೆಂದೂ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ ಆತ್ಮನ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದೆಂದೂ ಈ ಶ್ರುತಿಯ ಭಾಷ್ಯದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.**

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಭಾಷ್ಯದ ವಿವೇಚನೆಯೂ ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಛಾಂದೋಗ್ಯದಲ್ಲಿ ಸುಷುಪ್ತಿಯ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ಮುಂದಿನ ಮಂತ್ರವು ಹೀಗಿರುತ್ತದೆಃ–

ಸ ಯಥಾ ಶಕುನಿಃ ಸೂತ್ರೇಣ ಪ್ರಬದ್ಧೋ ದಿಶಂ ದಿಶಂ ಪತಿತ್ವಾಽನ್ಯತ್ರಾಯತನಮಲಬ್ಧ್ವಾ ಬಂಧನಮೇವೋಪಶ್ರಯತ ಏವಮೇವ ಖಲು ಸೋಮ್ಯ ತನ್ಮನೋ ದಿಶಂ ದಿಶಂ ಪತಿತ್ವಾನ್ಯತ್ರಾಯತನಮಲಬ್ಧ್ವಾ ಪ್ರಾಣಮೇವೋಪಶ್ರಯತೇ ಪ್ರಾಣಬಂಧನಗ್ಂ ಹಿ ಸೋಮ್ಯ ಮನ ಇತಿ ॥

(ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ಹಕ್ಕಿಯು ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದು ದಿಕ್ಕುದಿಕ್ಕಿಗೂ ಹಾರಾಡಿ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಪಡೆಯಲಾರದೆ ತನ್ನನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ್ದ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಬಂದು ಅದನ್ನೇ ಹೇಗೆ ಆಶ್ರಯಿಸುವದೋ, ಅದರಂತೆಯೇ ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, ಆ ಮನಸ್ಸು ದಿಕ್ಕುದಿಕ್ಕಿಗೂ ಹಾರಾಡಿ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಪಡೆಯದೆ ಪ್ರಾಣನನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಪ್ರಾಣವೇ ಬಂಧನವು.)

ಇಲ್ಲಿ ಸದ್ರೂಪವಾದ **ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಣನೆಂದು** ಹೆಸರಿಟ್ಟಿದೆಯೆಂಬುದು ಭಾಷ್ಯದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರು ಈ ಮಂತ್ರದ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದೇನೆಂದರೆ **"ಸ ಮನ ಆಖ್ಯೋಪಾಧಿರ್ಜೀವೋಽವಿದ್ಯಾಕಾಮಕರ್ಮೋಪದಿಷ್ಟಾಂ ದಿಶಂ ದಿಶಂ ಸುಖದುಃಖಾದಿಲಕ್ಷಣಾಂ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಯೋಃ ಪತಿತ್ವಾ ಗತ್ವಾನುಭೂಯೇತ್ಯರ್ಥಃ । ಅನ್ಯತ್ರ**

ಸದಾಖ್ಯಾತ್ಸ್ವಾತ್ಮನ ಆಯತನಂ ವಿಶ್ರಮಣಸ್ಥಾನಮಲಬ್ಧ್ವಾ ಪ್ರಾಣಮೇವ-ಪ್ರಾಣೇನ ಸರ್ವಕಾರ್ಯ ಕರಣಾಶ್ರಯೇಣೋಪಲಕ್ಷಿತಾ ಪ್ರಾಣ ಇತ್ಯುಚ್ಯತೇ ಸದಾಖ್ಯಾ ಪರಾದೇವತಾ । 'ಪ್ರಾಣಸ್ಯ ಪ್ರಾಣಂ' 'ಪ್ರಾಣಶರೀರೋ ಭಾರೂಪಃ' ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ರುತೇಃ । ಅತಸ್ತಾಂ ದೇವತಾಂ ಪ್ರಾಣಂ ಪ್ರಾಣಾಖ್ಯಾಮೇವೋಪಶ್ರಯತೇ॥'' (ಈ ಮನಸ್ಸೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯುಳ್ಳ ಜೀವನು ಅವಿದ್ಯಾಕಾಮಕರ್ಮಗಳು ತೋರಿಸುವ ದಿಕ್ಕುದಿಕ್ಕಿಗೂ ಹೋಗಿ ಎಂದರೆ ಸುಖದುಃಖಾದಿಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿ, ತನ್ನ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವ ಸತ್ತೆಂಬದನ್ನು ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ಆಸರೆಯನ್ನು ಕಾಣದೆ ಪ್ರಾಣನನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣನೆಂದರೆ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವ ಪ್ರಾಣವೆಂಬ ಉಪಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳ ಪರದೇವತೆಯೇ; 'ಪ್ರಾಣಕ್ಕೂ ಪ್ರಾಣವು', 'ಪ್ರಾಣಶರೀರನು, ಭಾರೂಪನು' ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಪರದೇವತೆಯು ಪ್ರಾಣಶಬ್ದವಾಚ್ಯವಾದದ್ದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಾಣನೆಂಬ ಪರದೇವತೆಯನ್ನೇ ಬಂದು ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತಾನೆ.) ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಸೇರುತ್ತಾನೆಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಶ್ರುತಿಗೂ ಈ ಶ್ರುತಿಗೂ ಹೊಂದಿಕೆಯಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದೇ ಇಲ್ಲ.

ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಈ ಶ್ರುತಿಯು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯಿರುವದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಈಗಿನ ಕೆಲವರು ಭಾವಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅವರು ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಪ್ರಮಾಣವಚನವೇನೆಂದರೆ ಮಾಂಡೂಕ್ಯಕಾರಿಕೆಯ ಆಗಮಪ್ರಕರಣದ ''ದಕ್ಷಿಣಾಕ್ಷಿಮುಖೇ ವಿಶ್ವೋ'' ಎಂಬ ಕಾರಿಕೆಯ ಮೇಲಿನ ಭಾಷ್ಯಭಾಗವು. ಅಲ್ಲಿ ಇದೇ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಆಚಾರ್ಯರು ಹೀಗೆಂದು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ: **ಯದ್ಯಪಿ ಸದ್ಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರಾಣಶಬ್ದವಾಚ್ಯಂ ತತ್ರ ತಥಾಪಿ ಜೀವಪ್ರಸವಬೀಜಾತ್ಮಕತ್ವಮಪರಿತ್ಯಜ್ಯೈವ ಪ್ರಾಣಶಬ್ದತ್ವಂ ಸತಃ ಸಚ್ಛಬ್ದವಾಚ್ಯತಾ ಚ ।** (ಆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಸದ್ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಪ್ರಾಣನೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆದಿದೆಯಾದರೂ ಜೀವರು ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ರೂಪದಿಂದಲೇ ಸದ್ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಪ್ರಾಣನೆಂದೂ ಸತ್ತೆಂದೂ ಕರೆದಿದೆ.)

ಈ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರ ನಿಜವಾದ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ವಾಚಕರು ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಆ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಓದಬೇಕು. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಇದೆಯೆ, ಇಲ್ಲವೆ? – ಎಂಬುದು ಅಲ್ಲಿ ವಿಚಾರದ ವಿಷಯವಲ್ಲ; ಅವ್ಯಾಕೃತನನ್ನು ಪ್ರಾಣನೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದೆ? – ಎಂಬುದೇ ಅಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾಗಿರುವ ವಿಷಯವು. ಪ್ರಕೃತಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಸದ್ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿಗೆಲ್ಲ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ 'ಬೀಜಾತ್ಮಕತ್ವವನ್ನು' ಎಂದರೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾಣನೆಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಇದು **'ತಸ್ಮಾತ್ಸಬೀಜತ್ವಾಭ್ಯುಗಪಮೇನೈವ ಸತಃ ಪ್ರಾಣತ್ವವ್ಯಪದೇಶಃ, ಸರ್ವಶ್ರುತಿಷು ಚ ಕಾರಣತ್ವವ್ಯಪದೇಶಃ'**

(ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ ಸದ್ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಣನೆಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ, ಮಿಕ್ಕ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದಿದೆ) ಎಂದಿರುವ ಉಪ ಸಂಹಾರವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. **ಈ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೀಜವೆಂದರೆ ಮೂಲಾ ವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ನಿರಾಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದೇ ಈಗಿನ ಕೆಲವರು ವೇದಾಂತಿಗಳ ಅಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ.** ಏಕೆಂದರೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಬೀಜವೆಂದರೆ 'ಜೀವಪ್ರಸವಬೀಜಾತ್ಮಕತ್ವ' (ಜೀವರು ಉಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವಿಕೆ) ಎಂದು ತಾವೇ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ; ಆ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವತ್ವವಿರುವದು, ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ – ಎಂದೇ ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ನಾವು ಹಿಂದೆಯೇ (ಪುಟ 248) 'ಪ್ರಭವಃ ಸರ್ವ ಭಾವಾನಾಂ' ಎಂಬ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿರುವದರಿಂದ ಮತ್ತೆ ಆ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಕೈಹಾಕುವದಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿರುವದು ಇಷ್ಟೇ : ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣನೆಂದು ಕರೆದಿರುವದು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದೇ ಆತ್ಮನು ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವ ಪ್ನದಲ್ಲಿರುವ ಚಿದಾಭಾಸಜೀವರಿಗೆ ಕಾರಣನಾಗುವನೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹೊರತು ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಈ ಜೀವರು ಮನಸ್ಸೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕರ್ಮ ಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವಂತೆ ತೋರಿದರೂ ಇದು ಅವರ ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲ, ಈ ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಎಂದಿಗೂ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯು ದೊರಕಲಾರದು; ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಮನಸ್ಸು ಲಯವಾಗಲು ತಮ್ಮ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇವರು ವಿಶ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ, ಆಗ ಇವರಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವದ ಆಯಾಸವು ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ – ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಪಕ್ಷಿಯ ದೃಷ್ಟಾಂತವು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿದಿನವೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಅಸಂಸಾರಿ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಅರಿತವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸ್ವರೂಪದ ಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಸಂಸಾರದ ಬಂಧದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮಿಕ್ಕವರಿಗೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ; ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, **ಸುಷುಪ್ತಿಯಂತೆ ಮರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ತನ್ನ ಸ್ವರೂ ಪದಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೂ ಅದು ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ** – ಎಂಬು ದನ್ನು **"ಇಮಾಃ ಸರ್ವಾಃಪ್ರಜಾ ಅಹನ್ಯಹನಿ ಸತಿ ಸಂಪದ್ಯ ಸುಷುಪ್ತಕಾಲೇ ಮರಣಪ್ರ ಲಯಯೋಶ್ಚ ನ ವಿದುರ್ನ ವಿಜಾನೀಯುಃ ಸತಿ ಸಂಪದ್ಯಾಮಹ ಇತಿ"** ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯ ದಲ್ಲಿ ಕಂಠೋಕ್ತವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಗೂ ಮರಣಪ್ರಲಯಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಭೇದವಿರುವದುಃ ಮರಣಪ್ರಲಯಗಳಾದ ಮೇಲೆ 'ಹಿಂದೆ ನನಗೆ ಮರಣವಾಗಿತ್ತು, ಪ್ರಲ ಯವಾಗಿತ್ತು' – ಎಂಬ ಸ್ಮರಣೆಯು ಯಾರಿಗೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ; ಸುಷುಪ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹಾಗಿಲ್ಲ, 'ನನಗೆ ಸುಖವಾಗಿ ತನಿನಿದ್ರೆ ಬಂದಿತ್ತು, ಮತ್ತೇನನ್ನೂ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ' ಎಂದು

ನಿರ್ವೃತ್ತಾನಂದದಸ್ಮರಣೆಯು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರಿಗೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಮರಣಪ್ರಲಯ ವೆಂಬಿವುಗಳು ಬಾಹ್ಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾಣಬರುವ ಅವಸ್ಥೆಗಳು, ಸುಷುಪ್ತಿಯೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯು ಅಂತರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುವದಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದ್ವಿತೀಯಾತ್ಮನ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂಬುದು ವಿಚಾರ ಪರರಿಗೆ ಹೊಳೆಯದೆ ಇರಲಾರದು. ಇದನ್ನನುಸರಿಸಿಯೇ ಶ್ವೇತಕೇತುವಿಗೆ ಉದ್ದಾಲಕನು 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಎಂಬ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ ಛಾಂದೋಗ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಬಲು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ ಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.



56. ಛಾಂದೋಗ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರ - 2

ಛಾಂದೋಗ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡಿರುವ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಈಗ ಇಂಥ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ವಾಚಕರ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತರಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಆತ್ಮನನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಕಂಡುಕೊಂಡರೆ ಸರ್ವಲೋಕಗಳನ್ನೂ ಸರ್ವಕಾಮಗಳನ್ನೂ ಪಡೆಯಬಹುದೆಂದು ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಹೇಳಿರುವನೆಂಬ ಸುದ್ದಿಯು ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಅಸುರರಿಗೂ ತಲುಪಿತು. ಕೂಡಲೆ ದೇವತೆಗಳೊಡೆಯನಾದ ಇಂದ್ರನೂ ಅಸುರರ ದೊರೆ ಯಾದ ವಿರೋಚನನೂ ಆತ್ಮನನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳೋಣವೆಂದು ಸಂಕಲ್ಪಿಸಿ ಪ್ರಜಾಪತಿಯ ಬಳಿಗೆ ಬಂದು ಆತನ ಬಳಿಯಲ್ಲಿ ಮೂವತ್ತೆರಡು ವರ್ಷಗಳವರೆಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯದಿಂದ ಗುರುಕುಲವಾಸಮಾಡಿದರು. ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಒಂದು ದಿನ ಪ್ರಸನ್ನನಾಗಿ ಅವರ ಅಭಿಲಾಷೆಯೇನೆಂಬುದನ್ನು ಕೇಳಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡನು. ಆಗ ಅವರಿಗೆ ಮಾಡಿದ ಉಪದೇಶದ ಸಂದರ್ಭವಿದು.

ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಉಪದೇಶವು ಹೀಗಿತ್ತು:

ತೌ ಹ ಪ್ರಜಾಪತಿರುವಾಚ ಯ ಏಷೋಽಕ್ಷಿಣಿ ಪುರುಷೋ ದೃಶ್ಯತೇ ಏಷ ಆತ್ಮೇತಿ ಹೋವಾಚೈತದಮೃತಮಭಯಮೇತದ್ ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ ॥ (8-7-4)

(ಈ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪುರುಷನು ಕಾಣುವನೋ ಈತನೇ ಆತ್ಮನು, ಇದೇ ಅಮೃತವೂ ಅಭಯವೂ ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು.)

ಈ ಉಪದೇಶವು ಚಿತ್ತಸಂಸ್ಕಾರವುಳ್ಳವರಿಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅರ್ಥವಾದೀತೇ ಹೊರತು ಮಿಕ್ಕವರಿಗೆ ಆಗುವಂತಿರುವದಿಲ್ಲ. ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಪುರುಷನು ಕಾಣುವದೆಂದರೇನು? ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗೊಂಬೆಯು ಕಾಣಿಸುವದಲ್ಲ, ಅದೆ? ಅಥವಾ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನೀರಿನಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸುವ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೆ? – ಎಂಬ ಸಂಶಯವು ಇಂದ್ರನಿಗೂ ವಿರೋಚನನಿಗೂ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿತು. 'ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದು ಆತ್ಮನು?' ಎಂದು ಅವರು ಕೇಳಲು 'ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುವವನೇ ಆತ್ಮನು' – ಎಂದು ಹೇಳಿ 'ನೀವು ಈಗ ಕ್ಷೌರ ವನ್ನು ಮಾಡಿಸಿಕೊಂಡು ವಸ್ತ್ರಾಭರಣಗಳನ್ನು ಧರಿಸಿ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ನೋಡಿರಿ, ಏನು ತೋರು ತ್ತದೆ?' ಎಂದು ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಕೇಳಿದನು. ಆಗ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಹಾಗೆಯೇ ಮಾಡಿದರು; ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ತಮ್ಮ ಶರೀರಂದತೆಯೇ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದದ್ದರಿಂದಲೂ 'ಇದೇ ಆತ್ಮನು' ಎಂದು ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದಲೂ ಇಬ್ಬರೂ ತಪ್ಪಾಗಿಯೇ ತಿಳಿದುಕೊಂಡರು. ಇಂದ್ರನು ನೀರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ತನ್ನ ನೆಳಲೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ಭಾವಿಸಿದನು, ವಿರೋಚನನು ದೇಹವೇ ತಾನೆಂದು ಭಾವಿಸಿದನು. ಇಬ್ಬರೂ ತೃಪ್ತರಾಗಿ ಅಲ್ಲಿಂದ ಹೊರಟರು. ಆ ಬಳಿಕ ವಿರೋಚನನು ತನ್ನ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಅಸುರರಿಗೆಲ್ಲ ದೇಹಾತ್ಮ ವಾದವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿ ದನು; ಆದರೆ ಇಂದ್ರನು ಮಾತ್ರ 'ದೇಹವು ಮಾರ್ಪಟ್ಟಂತೆಲ್ಲ ಮಾರ್ಪಡುವ ನೆಳಲು ಹೇಗೆ ಅಮೃತವೂ ಅಭಯವೂ ಆದ ಆತ್ಮನಾದೀತು?' ಎಂಬ ಸಂಶಯದಿಂದ ಮರಳಿ ಪ್ರಜಾಪತಿಯ ಬಳಿಗೆ ಬಂದು ಮತ್ತೂ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿದನು.

ಆಗ ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಸಂಶಯನಿವಾರಣೆಗಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದೇನೆಂದರೆ:

ಯ ಏಷ ಸ್ವಪ್ನೇ ಮಹೀಯಮಾನಶ್ಚರತ್ಯೇಷ ಆತ್ಮೇತಿ ಹೋವಾಚೈತದಮೃತಮಭಯ ಮೇತದ್ ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ ॥ (8-10-1)

(ಯಾವ ಈತನು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಪೂಜ್ಯವಾಗಿ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಿರುವನೋ ಆ ಈತನೇ ಆತ್ಮನು; ಅದೇ ಅಮೃತವೂ ಅಭಯವೂ ಆದದ್ದು; ಇದೇ ಬ್ರಹ್ಮವು.)

ಹಿಂದಿನ ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ದ್ರವ್ಯವೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಇಂದ್ರನು ಮೈನೆರಳನ್ನೂ ವಿರೋಚನನು ದೇಹವನ್ನೂ ಆತ್ಮನೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ರೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಉದಾ ಹರಿಸಿದನು. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ಶರೀರವಾಗಲಿ ಅದರ ಅಭಿಮಾನವಾಗಲಿ ಇರುವ ದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ, ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವವನೂ ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಕಾಣುವವನೂ ಆಗಿರುವವನು ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನಾದ್ದರಿಂದಲೂ, ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯವನ್ನೇ ಇಂದ್ರನು ಗ್ರಹಿಸುವನೆಂದು ಆತನ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಇಂದ್ರನಿಗೆ ಈಗ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಶಯವು ಬಂತು. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ದೇಹಧರ್ಮಗಳು ಯಾವವೂ

ಸ್ವಪ್ನಾತ್ಮನಿಗೆ ಅಂಟುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜ; ಆದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಕೊಲ್ಲುವಂತೆ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲವೆ? ಓಡಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವಂತೆ ಕಾಣುವ ದಿಲ್ಲವೆ? ಏನೇನೋ ಅಪ್ರಿಯವಾದ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾ ಇವನು ಅಳುವಂತೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲವೆ? ಇಂಥವನು ಅಮೃತವೂ ಅಭಯವೂ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿರುವನೆಂಬುದು ಹೇಗೆ?

ಈ ಸಂಶಯದಿಂದ ಮತ್ತೆ ತನ್ನ ಬಳಿಗೆ ಬಂದು ವಿಚಾರಮಾಡಿದ ಇಂದ್ರನಿಗೆ ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಹೇಳಿದ್ದೇನೆಂದರೆ:

ತದ್ಯತ್ರೈತತ್ಸುಪ್ತಃ ಸಮಸ್ತಃ ಸಂಪ್ರಸನ್ನಃ ಸ್ವಪ್ನಂ ನ ವಿಜಾನಾತ್ಯೇಷ ಆತ್ಮೇತಿ ಹೋವಾಚೈ ತದಮೃತಮಭಯಮೇತದ್ ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ ॥ (8-10-2)

(ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗ ಸಮಸ್ತವಾಗಿ ಸಂಪ್ರಸನ್ನನಾಗಿ ಕನಸನ್ನು ಕಾಣದೆ ಇರುವನೋ ಆಗ ಅವನು ಆತ್ಮನು; ಇದು ಅಮೃತವು, ಅಭಯವು, ಇದು ಬ್ರಹ್ಮವು.)

ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಕರಣಾಭಾಸಗಳಾದರೂ ಇರುತ್ತದೆ, ಅವುಗಳಿಂದ ಅವನು ಹೊರಗಿನ ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕರಣಗಳೆಲ್ಲವೂ ಉಪಸಂಹಾರವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಯಾವ ನೋಟವೂ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ: ಅಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಓಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುವಂತಾಗಲಿ ಹೊಡೆಯುವಂತಾಗಲಿ ತಾನು ಅಳು ವಂತಾಗಲಿ ಯಾವ ಅನುಭವವೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ, ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಕನಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಯಾವ ದೋಷಗಳೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವ ಆತ್ಮನು ಅಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಾನೆ – ಎಂಬುದು ಪ್ರಜಾಪತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಆದರೆ ಇಂದ್ರನಿಗೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ದೋಷವು ತೋರಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ

ಸ ಸಮಿತ್ಪಾಣಿಃ ಪುನರೇಯಾಯ ತಗ್ಂ ಹ ಪ್ರಜಾಪತಿರುವಾಚ ಮಘವನ್ ಯಚ್ಛಾನ್ತ ಹೃದಯಃ ಪ್ರಾವ್ರಾಜೀಃ ಕಿಮಿಚ್ಛನ್ಪುನರಾಗಮ ಇತಿ ಸ ಹೋವಾಚ ನಾಹ ಖಲ್ವಯಂ ಭಗವ ಏವಗ್ಂ ಸಂಪ್ರತ್ಯಾತ್ಮಾನಂ ಜಾನಾತ್ಯಯಮಹಮಸ್ಮೀತಿ ನೋ ಏವೇಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ ವಿನಾಶಮೇವಾಪಿತೋ ಭವತಿ ನಾಽಹಮತ್ರ ಭೋಗ್ಯಂ ಪಶ್ಯಾಮೀತಿ ॥ (8-11-2)

(ಅವನು ಸಮಿತ್ಪಾಣಿಯಾಗಿ ಮತ್ತೂ ಬಂದನು. ಅವನನ್ನು ಪ್ರಜಾಪತಿಯು 'ಮಘವಂತನೆ, ಶಾಂತಹೃದಯನಾಗಿ ಹೋಗಿದ್ದೆಯಲ್ಲ, ಮತ್ತೇತಕ್ಕಾಗಿ ಬಂದೆ?' ಎಂದು ಕೇಳಿದನು. ಅವನು 'ಭಗವಂತನೆ, ಈ ಸುಷುಪ್ತನು ಈ ಆವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಾನು ಇಂಥವನೆಂದು

ತನ್ನನ್ನು ತಾನೂ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ, ಈ ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನೂ ಅರಿಯಲಾರನು; ವಿನಾಶವನ್ನೇ ಹೊಂದಿದವನಂತಿರುವನು. ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸುಖವನ್ನೂ ನಾನು ಕಾಣೆನು' ಎಂದನು.)

ಹೀಗೆಂದ ಇಂದ್ರನಿಗೆ ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತ ಉಪ ದೇಶವನ್ನು ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದನು:

ಮಘವನ್ ಮರ್ತ್ಯಂ ವಾ ಇದಗ್ ಶರೀರಮಾತ್ತಂ ಮೃತ್ಯುನಾ ತದಸ್ಯಾಮೃತಸ್ಯಾಶರೀರ-ಸ್ಯಾಽತ್ಮನೋಽಧಿಷ್ಠಾನಮಾತ್ತೋ ವೈ ಸಶರೀರಃ ಪ್ರಿಯಾಪ್ರಿಯಾಭ್ಯಾಂ ನ ಹ ವೈ ಸಶರೀರಸ್ಯ ಸತಃ ಪ್ರಿಯಾಪ್ರಿಯಯೋರಪಹತಿರಸ್ತ್ಯಶರೀರಂ ವಾವ ಸನ್ತಂ ನ ಪ್ರಿಯಾ ಪ್ರಿಯೇ ಸ್ಪೃಶತಃ ॥ (8-12-1)

(ಇಂದ್ರನೆ, ಈ ಶರೀರವು ಮರ್ತ್ಯವೇ, ಇದನ್ನು ಮೃತ್ಯುವು ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರು ವದು, ಇದು ಅಮೃತನಾಗಿ ಅಶರೀರನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಭೋಗಸ್ಥಾನವಾಗಿರುವದು. ಸಶರೀರನಾದವನು ಪ್ರಿಯಾಪ್ರಿಯಗಳೆರಡರಿಂದಲೂ ಗ್ರಸ್ತನಾಗಿರುವನು, ಅಶರೀರನಾದ ವನನ್ನೇ ಪ್ರಿಯಾಪ್ರಿಯಗಳು ಸೋಂಕದಿರುವವು.)

ಈ ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರನು ಹೇಳಿದ ಸುಷುಪ್ತಿದೋಷವನ್ನು ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡನೆ, ಇಲ್ಲವೆ? – ಎಂದು ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಆತನು ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ನೆಂದೇ ಥಟ್ಟನೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯ ದೋಷವನ್ನು ಇಂದ್ರನು ಹೇಳುತ್ತಲೂ ಪ್ರಜಾಪತಿಯು "**ಎವಮೇವೈಷ ಮಘವನ್ನಿತಿ ಹೋವಾಚ**" (ಇದೆಲ್ಲ ಹೀಗೆಯೇ ಸರಿ) ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದಲ್ಲದೆ,

ಏವಮೇವೈಷ ಸಂಪ್ರಸಾದೋಽಸ್ಮಾಚ್ಛರೀರಾತ್ಸಮುತ್ಥಾಯ ಪರಂಜ್ಯೋತಿರುಪಸಂಪದ್ಯ ಸ್ವೇನರೂಪೇಣಾಭಿನಿಷ್ಪದ್ಯತೇ ಸ ಉತ್ತಮಃ ಪುರುಷಃ (8-12-3)

(ಇದರಂತೆಯೇ ಈ ಸುಷುಪ್ತನು ಈ ಶರೀರದಿಂದ ಎದ್ದು ಪರಂಜ್ಯೋತಿಯನ್ನು ಸೇರಿ ತನ್ನ ರೂಪದಿಂದಲೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವನಾಗತ್ತಾನೆ, ಆತನು ಉತ್ತಮಪುರುಷನು) – ಎಂದೂ ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈಗಿನ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಕೆಲವರು ಸುಷುಪ್ತಿ ಯಲ್ಲಿ ತಾನು, ಮತ್ತೊಬ್ಬರು – ಎಂದು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುವ ಭಾವಾಜ್ಞಾನವು ಇರುವದೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷವನ್ನೇ ಇಂದ್ರನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವಿರುತ್ತದೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ – ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವವರು ಆತ್ಮನ ಅಶರೀರತ್ವವು ಸಹಜ

ವಾದದ್ದಲ್ಲವೆಂದೂ ಒಂದಾನೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗತಕ್ಕದ್ದೆಂದೂ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗು ತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವನೆಂಬ ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ವಚನಕ್ಕೂ ಈ ಮಾತು ವಿರುದ್ಧ ವಾಗಿದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ: "**ಯಚ್ಚೋಕ್ತಂ ಸಂಪ್ರಸಾದಃ ಶರೀರಾತ್ಸಮುತ್ಥಾಯ ಯಸ್ಮಿಂಸ್ತ್ರ್ಯಾ-ದಿಭೀ ರಮಮಾಣೋ ಭವತಿ ಸೋಽನ್ಯಃ ಸಂಪ್ರಸಾದಾದಧಿಕರಣನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಉತ್ತಮಃ ಪುರುಷ ಇತಿ । ತದಪ್ಯಸತ್, ಚತುರ್ಥೇಽಪಿ ಪರ್ಯಾಯೇ ಏತಂ ತ್ವೇವ ತ ಇತಿ ವಚ ನಾತ್**" (ಸಂಪ್ರಸಾದನು ಶರೀರದಿಂದ ಎದ್ದು ಯಾವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರೇ ಮುಂತಾ ದವರೊಡನೆ ರಮಿಸುತ್ತಾ ಇರುವನೆಂದು ಹೇಳಿದೆಯೋ ಆ ಆಧಾರರೂಪವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ ಉತ್ತಮ ಪುರುಷನು ಬೇರೆ, ಆತನಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಸುಖಪಡುವ ಜೀವನು ಬೇರೆ – ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಇವನನ್ನೇ ನಿನಗೆ ಮತ್ತೂ ಹೇಳು ತ್ತೇನೆ' – ಎಂದು ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ) – ಎಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಅಮೃತವೂ ಅಭಯವೂ ಆಗಿರುವ ಆತ್ಮರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟು '**ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ನೋಡುವವನೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಾನಾ ವಿಧಕಲ್ಪಿತದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ಕಾಣುವವನೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಏನನ್ನೂ ನೋಡದೆ ತಾನೇ ತಾನಾಗಿ ಇರುವವನೂ ಒಬ್ಬನೇ; ಆತನೇ ಆತ್ಮನು, ಅಭಯವೂ ಅಮೃತವೂ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮವು**' – ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅವನು ಯಾವದೋ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಉತ್ತಮಪುರುಷನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದನೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಅವನು ಸುಳ್ಳನ್ನೇ ಹೇಳಿರುವನೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿದಂತೆ ಆಗುವದು – ಎಂಬುದು ಭಾಷ್ಯ ಕಾರರ ಭಾವವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನಾಗಲಿ ಪರರನ್ನಾಗಲಿ ಅರಿಯದೆ ಇರುವದೆಂಬುದು ದೋಷವಲ್ಲ; ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಆತ್ಮನು ಅಲ್ಲಿ ಅದ್ವಿತೀಯನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಅರಿಯುವದಿಲ್ಲವೇ ಹೊರತು ತನ್ನ ಚೈತನ್ಯ ರೂಪವು ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲ್ಲ – ಎಂಬುದೇ ಇಂದ್ರನ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಉತ್ತರ ವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಪುಷ್ಟಿಗೊಳಿಸುವ ಮತ್ತೊಂದು ಭಾಷ್ಯವಚನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸುವದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ: **ಸ ಯೇನ ಸ್ವೇನರೂಪೇಣ ಸಂಪ್ರ-ಸಾದೋಽಭಿನಿಷ್ಪದ್ಯತೇ ಪ್ರಾಕ್ಪ್ರತಿಬೋಧಾತ್ತದ್ಭ್ರಾನ್ತಿ ನಿಮಿತ್ತಾತ್ ಸರ್ಪೋ ಭವತಿ ಯಥಾ ರಜ್ಜುಃ ಪಶ್ಚಾತ್ಕೃತಪ್ರಕಾಶಾತ್ ರಜ್ಜ್ವಾತ್ಮನಾ ಸ್ವೇನ ರೂಪೇಣಾಭಿನಿಷ್ಪದ್ಯತೇ । ಏವಂ ಚ ಸ ಉತ್ತಮಃ ಪುರುಷಃ ಉತ್ತಮಶ್ಚಾಸೌ ಪುರುಷಶ್ಚೇತ್ಯುತ್ತಮಪುರುಷಃ । ಸ ಏವೋತ್ತಮಪುರುಷೋಽಕ್ಷಿಸ್ವಪ್ನಪುರುಷೌ ವ್ಯಕ್ತೌ, ಅವ್ಯಕ್ತಶ್ಚ ಸುಷುಪ್ತಃ ಸಂಪ್ರಸನ್ನಃ, ಅಶರೀರಶ್ಚ ಸ್ವೇನ ರೂಪೇಣೇತಿ । ಏಷಾಮೇಷ ಸ್ವೇನರೂಪೇಣಾವಸ್ಥಿತಃ ಕ್ಷರಾಕ್ಷರೌ**

ವ್ಯಾಕೃತಾವ್ಯಾಕೃತಾವಪೇಕ್ಷ್ಯೋತ್ತಮಃ ಪುರುಷಃ । ಕೃತನಿರ್ವಚನೋ ಹ್ಯಯಂ ಗೀತಾಸು ॥

ಈ ಭಾಷ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ ಜೀವನು ಅವಿದ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಶರೀರಾತ್ಮನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ, ಅವನೇ ವಿದ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಳೆದು ಅಶರೀರವಾದ ಪರಂಜ್ಯೋತಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ – ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಹಗ್ಗವು ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಹಾವಾಗಿದ್ದು ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ತನ್ನ ನಿಜವಾದ ರೂಪವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತದೆ – ಎಂಬಂತೆಯೇ ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಿರುವ ಆತ್ಮನೇ **ಉತ್ತಮಪುರುಷನು.** ಇದೇ ಉತ್ತಮಪುರುಷನೇ, ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವನೆಂದೂ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸುವನೆಂದೂ ಹೇಳಿದ ವ್ಯಕ್ತಪುರುಷರು; ಇವನೇ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕರಣೋಪಸಂಹಾರದಿಂದ ಯಾವದೊಂದನ್ನೂ ಕಾಣದೆ ಪ್ರಸನ್ನನಾಗಿ ಇರುವನೆಂದು ಹೇಳಿದ ಅವ್ಯಕ್ತಪುರುಷನು; ಇವನೇ ತನ್ನ ರೂಪದಿಂದ ಇರುವನೆಂದು ಹೇಳಿದ ಅಶರೀರನು. ಈ ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಯ ಪುರುಷರಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಕೃತರೂಪದಿಂದ ಇರುವ ಕ್ಷರಪುರುಷ ಮತ್ತು ಅವ್ಯಾಕೃತರೂಪದಿಂದಿರುವ ಸುಷುಪ್ತಪುರುಷ – ಇವರಿಗಿಂತಲೂ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಇರುವ ಪುರುಷನು ಉತ್ತಮನು. ಹೀಗೆಂದು ಉತ್ತಮ ಪುರುಷಶಬ್ದವನ್ನು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ (15–18) ವಿವರಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಭಾಷ್ಯದಿಂದ ಏನು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ? ನಾವು ಹಿಂದೆ ಮಾಂಡೂಕ್ಯವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಗೊತ್ತುಮಾಡಿರುವಂತೆಯೇ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಅನ್ಯಥಾಜ್ಞಾನವೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಭ್ರಾಂತಿಕೃತವು. ಇವುಗಳನ್ನು ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಹಾವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಜನರು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ರೂಪವು ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಅಚ್ಚಳಿಯದೆಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ – ಎಂಬುದಲ್ಲವೆ, ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ?

❄ ❄ ❄

57. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತೂ ಕೆಲವು ಪ್ರಮಾಣವಚನಗಳು

ಮಾಂಡೂಕ್ಯ, ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ, ಛಾಂದೋಗ್ಯ – ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಕ್ಕಿರುವ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಮಿಕ್ಕ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ – ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇವುಗಳ ಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವ ಕೆಲವು ವಚನಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತೇವೆ.

1. ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಮೋಘವಾದ ವಚನವಿದೆ:

ಸ್ವಪ್ನಾನ್ತಂ ಜಾಗರಿತಾನ್ತಂ ಚೋಭೌ ಯೇನಾನುಪಶ್ಯತಿ ।
ಮಹಾನ್ತಂ ವಿಭುಮಾತ್ಮಾನಂ ಮತ್ವಾ ಧೀರೋ ನ ಶೋಚತಿ ॥ (2-1-4)

ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ತ್ರಿಪುಟಿಯನ್ನೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ತ್ರಿಪುಟಿಯನ್ನೂ ಯಾವ ಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಅರಿಯುತ್ತಾರೋ ಅದೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕನಾದ ಆತ್ಮನು, ಈ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಜಾಣನು ಶೋಕಿಸುವದಿಲ್ಲ – ಎಂದು ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು. ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದರೆ ಜ್ಞಾತೃ (ಅರಿಯುವವ), ಜ್ಞೇಯ (ಅರಿಯಲ್ಪಡುವದು), ಜ್ಞಾನ (ಅರಿವಿನ ಸಾಧನ) – ಎಂಬ ತ್ರಿಪುಟಿಯು. ಈ ತ್ರಿಪುಟಿಯನ್ನು ಎಂದರೆ ಮುಕ್ಕಪ್ಪೆಯನ್ನು ಬೆಳಗುವ ಚೈತನ್ಯವೇ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು; ಈ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯವು ಯಾವ ಅವಸ್ಥೆಗೂ ಕಟ್ಟು ಬಿದ್ದಿರುವದಿಲ್ಲ, ಇದರಲ್ಲಿ ಅರಿವುಮರವೆಗಳಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಅವಸ್ಥೆಯ ಅನುಭವದಿಂದಲೂ ಅದಕ್ಕೆ ಹರ್ಷವಾಗಲಿ ಶೋಕವಾಗಲಿ ಆಗುವದಿಲ್ಲ – ಎಂಬುದು ಈ ಮಂತ್ರದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು.★

2. ಪ್ರಶ್ನೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಈ ವಚನಗಳಿವೆ:

ಸ ಏನಂ ಯಜಮಾನಮಹರಹರ್ಬ್ರಹ್ಮ ಗಮಯತಿ ॥ (4-4)
ಸ ಯಥಾ ಸೋಮ್ಯ ವಯಾಂಸಿ ವಾಸೋವೃಕ್ಷಂ ಸಂಪ್ರತಿಷ್ಠನ್ತೇ ।
ಏವಂ ಹ ವೈ ತತ್ಸರ್ವಂ ಪರ ಆತ್ಮನಿ ಸಂಪ್ರತಿಷ್ಠತೇ ॥ (4-7)

ಏಷ ಹಿ ದ್ರಷ್ಟಾ ಸ್ಪ್ರಷ್ಟಾ ಶ್ರೋತಾ ಘ್ರಾತಾ ರಸಯಿತಾ ಮನ್ತಾ ಬೋದ್ಧಾ ಕರ್ತಾ ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮಾ ಪುರುಷಃ । ಸ ಪರೇಽಕ್ಷರ ಆತ್ಮನಿ ಸಂಪ್ರತಿಷ್ಠತೇ (4-9)

ಈ ವಚನಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ ಪುಣ್ಯಾತ್ಮರನ್ನು ಅವರ ಕರ್ಮಫಲವಾದ ಅದೃಷ್ಟವು ಹೇಗೆ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿಬಿಡುವದೋ ಅದರಂತೆ ಜ್ಞಾನಿಯ ಮನಸ್ಸೆಂಬ ಯಜಮಾನನನ್ನು ಉದಾನವು ಸ್ವರ್ಗದಂತಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆ, ಕಾಮ, ಕರ್ಮ – ಇವುಗಳಿಂದಾಗಿರುವ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಇಲ್ಲವಾಗುವವು. ಅವು ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತಲೂ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಅನೇಕವಾಗಿರುವಂತೆ ಈಗ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವು ತನಗೆರಡನೆಯದಿಲ್ಲದೆ ಒಂದೇ ಆಗಿ

★9,10,11; 16,17,18; 32,33,35,36,37,39 ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಮಂಗಲಕರವೂ ಶಾಂತಸ್ವರೂಪವೂ ಆಗುವದು. **(ಏತಸ್ಮಿನ್ಕಾಲೇ ಅವಿದ್ಯಾಕಾಮಕರ್ಮನಿಬನ್ಧನಾನಿ ಕಾರ್ಯಕರಣಾನಿ ಶಾನ್ತಾನಿ ಭವನ್ತಿ । ತೇಷು ಶಾನ್ತೇಷ್ವಾತ್ಮಸ್ವರೂಪಮುಪಾಧಿಭಿರನ್ಯಥಾ ವಿಭಾವ್ಯಮಾನಮದ್ವಯಮೇಕಂ ಶಿವಂ ಶಾನ್ತಂ ಭವತಿ)** – ಎಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಏಳನೆಯ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಎಂಟನೆಯ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಾಗಿರುವ ಪ್ರಥಿವಿಯೂ ಪೃಥಿವಿಯ ತನ್ಮಾತ್ರೆಯೂ ಇದರಂತೆ ಮಿಕ್ಕಭೂತಗಳೂ ಅವುಗಳ ತನ್ಮಾತ್ರೆಗಳೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿಹೋಗುತ್ತವೆಯೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ನಾಮರೂಪವೆಲ್ಲವೂ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೂ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡುವ, ಮುಟ್ಟುವ, ಕೇಳುವ, ಮೂಸುವ, ಸವಿಯುವ, ಯೋಚಿಸುವ, ಅರಿಯುವ, ಮಾಡುವ, ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮನಾದ ಪುರುಷನು ಎಂದರೆ ಜೀವನು ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಸೂರ್ಯನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೇ ಮುಂತಾದವು ತಮಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ನೀರೇ ಮುಂತಾದದ್ದು ಬತ್ತುತ್ತಲೂ ಸೂರ್ಯನೇ ಮುಂತಾದ ಬಿಂಬವನ್ನೇ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಅಕ್ಷರನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. **(ಸ ಚ ಜಲಸೂರ್ಯಕಾದಿಪ್ರತಿಬಿಮ್ಬಸ್ಯ ಸೂರ್ಯಾದಿಪ್ರವೇಶವಜ್ಜಲಾದ್ಯಾಧಾರಶೋಷೇ ಪರೇऽಕ್ಷರೇ ಆತ್ಮನಿ ಸಂಪ್ರತಿಷ್ಠತೇ ।)**

3. ಐತರೇಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬೆಲೆಯುಳ್ಳ ವಾಕ್ಯವಿದೆ:

ತಸ್ಯ ತ್ರಯ ಆವಸಥಾಸ್ತ್ರಯಃ ಸ್ವಪ್ನಾಃ । (1-3)

ಇದನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ವಿವರಿಸಿರುವ ರೀತಿ ಹೇಗೆಂದರೆ, ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು, ಸುಷುಪ್ತಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೃದಯಾಕಾಶ – ಎಂಬ ಮೂರು ಜೀವನಿಗೆ ಸ್ಥಾನಗಳು; ಅಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ಗಾಢನಿದ್ರೆ – ಎಂಬ ಮೂರೂ ಇವನಿಗೆ ಆಗುವ ಹೆಗ್ಗನಸುಗಳು. ಈ ಮೂರು ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಅವನು ಆತ್ಮಾಭಿಮಾನದಿಂದ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಬಹುಕಾಲದಿಂದ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯನ್ನುಭವಿಸುತ್ತಾ ಎಷ್ಟೋ ಶತಸಹಸ್ರ ಅನರ್ಥಪರಂಪರೆಗಳು ಬಂದೊದಗಿದರೂ ಅವುಗಳಿಂದಾಗುವ ದುಃಖವೆಂಬ ಸುತ್ತಿಗೆಯ ಪೆಟ್ಟಿನಿಂದ ಕೂಡ ಎಚ್ಚರದೆ ಇರುತ್ತಾನೆ. **ಸದ್ಗುರುವು ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ ಈ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವೆಂಬ ಕನಸಿನಿಂದ ಎಚ್ಚರುತ್ತಾನೆ.**

ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಅದ್ವೈತಾತ್ಮಚೈತನ್ಯವು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವ ರೀತಿಯನ್ನು ನಾವು ಹಿಂದೆ ವರ್ಣಿಸಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆಯೆಂತಲೂ ಆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಗೌಡಪಾದರು, ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು, ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು – ಈ ಮೂವರೂ ನಾವು ವಿವರಿಸಿರುವ

ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆಂತಲೂ ಇದುವರೆಗೆ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ತೋರಿ ಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಈಗ **ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ**ದಲ್ಲಿ ಇದೇ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಏನು ಆಧಾರವು ದೊರೆಯುವ ದೆಂಬುದನ್ನು ನೋಡೋಣ.

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳ ಸಮನ್ವಯವೆಲ್ಲವೂ ಅದ್ವಿತೀಯಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗುವದೆಂಬುದನ್ನು ಮೊದಲು ತಿಳಿಸಿ. **"ತದನನ್ಯತ್ವಮಾರಮ್ಭಣಶಬ್ದಾದಿಭ್ಯಃ"** **(2-1-14)** ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಕಾರ್ಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಒಂದೇ, ಪ್ರಪಂಚವು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆಯೆಂಬುದೇ ಸುಳ್ಳು – ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯ ಆಧಾರದಿಂದ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಮುಂದಿನ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯರೂಪ ವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಹುಟ್ಟಿಯೇ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತದೆ. **ಮಾಯಾಮಾತ್ರಂತು ಕಾರ್ತ್ಸ್ನ್ಯೇನಾನಭಿವ್ಯಕ್ತಸ್ವರೂಪತ್ವಾತ್ (3-2-3)** ಎಂಬ ಸೂತ್ರ ದಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ನವು ಮಾಯಾಮಯವೇ, ಅದರಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತುಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ಅಲ್ಲಿರು ವದಿಲ್ಲ – ಎಂದು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲ ವೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. **"ತದಭಾವೋನಾಡೀಷು ತಚ್ಛ್ರುತೇರಾತ್ಮನಿ ಚ"** **(3-1-7)** ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಮೂರ್ಛೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದ್ವಿತೀಯ ನಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂದೇ **(ಮುಗ್ಧೇ.... 3-2-10)** ಹೇಳಿದ ಬಳಿಕ **"ನ ಸ್ಥಾನತೋऽಪಿ ಪರ ಸ್ಯೋಭಯಲಿಙ್ಗಂ ಸರ್ವತ್ರಹಿ" (3-2-11)** ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರ್ವಿಶೇಷವೇ ಹೊರತು ಸವಿಶೇಷವಲ್ಲ – ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಭಾಷ್ಯಕಾರರೂ ಈ ಸೂತ್ರದ ಅವತಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆಂದು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ: **ಯೇನ ಬ್ರಹ್ಮಣಾ ಸುಷುಪ್ತ್ಯಾದಿಷು ಜೀವ ಉಪಾಧ್ಯುಪಶಮಾತ್ಸಂಪದ್ಯತೇ ತಸ್ಯೇದಾನೀಂ ಸ್ವರೂಪಂ ಶ್ರುತಿವಶೇನ ನಿರ್ಧಾರ್ಯತೇ** (ಸುಷುಪ್ತಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಿಗಳು ಯಾವವೂ ಇಲ್ಲವಾಗುವದರಿಂದ ಜೀವನು ಯಾವ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಹೋಗುವನೋ ಆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯ ಆಧಾರದಿಂದ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ.) ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಪರೀಕ್ಷೆಮಾಡಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದೂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿ ಸುವದಕ್ಕೇ ಅವನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದೆಯೆಂಬುದೂ ಇದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಿವಶದಿಂದ ಜೀವನು ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಅನಾತ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿರುವನೆಂದೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವನೆಂದೂ ತಿಳಿಸುವ ಭಾಷ್ಯವಚನಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೆರಡನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉದಾ ಹರಿಸಿ ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡುತ್ತೇವೆ:

ಸಂಪ್ರಸಾದಶಬ್ದೋದಿತೋ ಜೀವೋ ಜಾಗರಿತವ್ಯವಹಾರೇ ದೇಹೇನ್ದ್ರಿಯ ಪಞ್ಜರಾಧ್ಯಕ್ಷೋಽಭೂತ್ವಾ ತದ್ವಾಸನಾನಿರ್ಮಿತಾಂಶ್ಚ ಸ್ವಪ್ನಾನ್ನಾಡೀಚರೋಽನುಭೂಯ ಶ್ರಾನ್ತಃ ಶರಣಂ ಪ್ರೇಪ್ಸುರುಭಯರೂಪಾದಪಿ ಶರೀರಾಭಿಮಾನಾತ್ಸಮುತ್ಥಾಯ ಸುಷುಪ್ತಾವಸ್ಥಾಯಾಂ ಪರಂಜ್ಯೋತಿರಾಕಾಶಶಬ್ದಿತಂ ಪರಂ ಬ್ರಹ್ಮೋಪಸಂಪದ್ಯ ವಿಶೇಷವಿಜ್ಞಾನತ್ವಂ ಚ ಪರಿತ್ಯಜ್ಯ ಸ್ವೇನ ರೂಪೇಣಾಭಿನಿಷ್ಪದ್ಯತೇ । ಯದಸ್ಯೋಪಸಂಪತ್ತವ್ಯಂ ಪರಂಜ್ಯೋತಿರ್ಯೇನ ಸ್ವೇನರೂಪೇಣಾಭಿನಿಷ್ಪದ್ಯತೇ ಸ ಏಷ ಆತ್ಮಾಪಹತಪಾಪ್ಮತ್ವಾದಿಗುಣಃ॥
(1-3-20)

(ಸಂಪ್ರಸಾದನೆಂಬ ಜೀವನು ಎಚ್ಚರದ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳೆಂಬ ಪಂಜರಕ್ಕೆ ಒಡೆಯನಾಗಿ ಆ ವಾಸನೆಯಿಂದಾದ ಸ್ವಪ್ನಗಳನ್ನು ನಾಡಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಾ ಅನುಭವಿಸಿದವನಾಗಿ ಆಯಾಸದಿಂದ ಒಂದು ಆಸರೆಯನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಹೊರಟು ಈ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಶರೀರಾಭಿಮಾನದಿಂದಲೂ ಬಿಡುಗಡೆಹೊಂದಿ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಂಜ್ಯೋತಿಯಾದ ಆಕಾಶವೆಂಬ ಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸೇರಿ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ತೊರೆದು ತನ್ನ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಯಾವದು ಆತನು ಸೇರತಕ್ಕದ್ದಾದ ಪರಂಜ್ಯೋತಿಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಅವನು ಯಾವಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೋ ಅದೇ ಪಾಪರಹಿತವಾಗಿರುವದೇ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳ ಆತ್ಮನು.)

ಶ್ರುತ್ಯನುಗ್ರಹೀತ ಏವ ಹ್ಯತ್ರ ತರ್ಕೋಽನುಭವಾಙ್ಗತ್ವೇನಾಶ್ರೀಯತೇ । ಸ್ವಪ್ನಾನ್ತಬುದ್ಧಾನ್ತಯೋರುಭಯೋರಿತರೇತರವ್ಯಭಿಚಾರಾದಾತ್ಮನೋಽನನ್ವಾಗತತ್ವಂ, ಸಂಪ್ರಸಾದೇ ಚ ಪ್ರಪಞ್ಚಪರಿತ್ಯಾಗೇನ ಸದಾತ್ಮನಾ ಸಂಪತ್ತೇರ್ನಿಷ್ಪ್ರಪಞ್ಚ ಸದಾತ್ಮತ್ವಮ್॥
(2-1-6)

(ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಗ್ರಹೀತವಾಗಿರುವ ತರ್ಕವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಅನುಭವಕ್ಕಾಗಿ ಆಶ್ರಯಿಸಿರುತ್ತದೆ: ಹೇಗೆಂದರೆ, ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳು ಒಂದರಲ್ಲೊಂದು ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ; ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸದ್ರೂಪವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚವಾದ ಸದ್ರೂಪಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆತ್ಮನು. ಈ ಬಗೆಯ ತರ್ಕವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ.)

